

^c
Kompendium

der

Biblischen Theologie

des

Alten und Neuen Testaments

von

D. Konstantin Schlottmann,

weiland ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Herausgegeben

von

D. Ernst Kühn,

Konsist.-Rath und Pfarrer in Dresden.



Leipzig,

Dörffling & Franke.

1889.

gd 166/2630

100

Alle Rechte vorbehalten.

Landesbibliothek
München

V o r w o r t.

Das vorliegende Kompendium enthält die Diktate, welche der sel. Schlottmann in seinen Vorlesungen über biblische Theologie zu geben pflegte. Er selbst war in der Vorbereitung einer Herausgabe derselben begriffen, als ihn am 8. November 1887 der Tod überraschte. Wenn die Absicht des Heimgegangenen hiermit noch zur Ausführung kommt, so hat dazu nicht bloss die Pietät gegen ihn, sondern auch die Ueberzeugung von dem Werth seiner Arbeit bestimmt. Eine biblische Theologie, welche Altes und Neues Testament zusammenfasst und zugleich die dazwischen liegende Entwicklung darstellt, ist zur Zeit eine seltene Erscheinung und wird schon deshalb vielen willkommen sein. War auch Schlottmann's Hauptfach das Alte Testament, so war er doch mit dem Neuen nicht minder vertraut, sodass er auf beiden Gebieten ein gleich kundiger Führer ist. Dazu wird trotz der kompendiarischen Form ein so reicher Stoff geboten, dass man mehr findet, als man zunächst erwartet, und nichts Wesentliches zu vermissen ist. Weit entfernt, nur eine trockne Zusammenstellung zu sein, ist das Werk vielmehr eine von positivem Standpunkt ausgehende lebendige Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der biblischen Wahrheit; es ruht auf selbständiger Auffassung des Gegenstandes, auf eigenen gründlichen Studien und feiner Beobachtung, deren Ergebnisse mit gewissenhafter Sorgfalt dargelegt sind. Studirende und Kandidaten, sowie Lehrer an höheren Schulen und Geistliche werden es mit Nutzen gebrauchen.

Der Unterzeichnete, mit dem sel. Verfasser durch langjährige gemeinsame Arbeit an der Revision der Lutherbibel verbunden, hat auf Anregung der Herren Geh. Kirchenrath D. Delitzsch in Leipzig und Prof. D. Kamphausen in Bonn die Herausgabe übernommen. Das Werk erscheint in der Gestalt, wie es der Verfasser nach der letzten Bearbeitung hinterlassen hat; die Theilung der Abschnitte in Unterabtheilungen, welche sich nur bei einzelnen Abschnitten vorfand, hat der Herausgeber für alle durchgeführt. Sonst hat er nur selten etwas geändert oder Anmerkungen beigefügt (wie bei §§ 31. 36. 43 u. a.). Alle Aenderungen und Zusätze, soweit sie sachlicher Art sind, gehen auf des Verfassers eigene Niederschrift in seinem Heft zurück. — Die angeführten Schriftstellen sind sämtlich nachgeschlagen worden.

So gehe das Büchlein aus als ein Denkmal der treuen, unermüdlichen Arbeit des Entschlafenen, und Gott segne seinen Lauf!

Dresden, im Mai 1889.

D. Kühn.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. § 1—12	1
 I. Alttestamentliche Theologie.	
1. Abschnitt. Die Urüberlieferung.	
Allgemeines. § 13—16	7
1. Die Urreligion. § 17—26	8
2. Die patriarchalische Religion. § 27—35	13
 2. Abschnitt. Das Gesetz.	
1. Die Theokratie. § 36—41	18
2. Die Gesetze. § 42—59	21
3. Die mit dem Gesetz gegebene religiöse Erkenntnis. § 60—63	36
 3. Abschnitt. Die Prophetie.	
1. Die Prophetie und das Prophetenthum. § 64—75	39
2. Die Schriftpropheten. § 76—87	48
 4. Abschnitt. Das theokratische Gemeindebewusstsein.	
Allgemeines. § 88. 89	59
1. Die Lehre von Gott. § 90—100	61
2. Die Lehre vom Menschen. § 101—104	68
3. Die Lehre vom Heil. § 105—115	76
 5. Abschnitt. Der nachkanonische Judaismus.	
Einleitung. § 116—118	77
1. Die Lehre von Gott und den Engeln. § 119—127	79
2. Die Lehre vom Menschen und vom Heil. § 128—132	84

II. Neutestamentliche Theologie.

6. Abschnitt. Die Lehre Jesu.

Seite

Einleitung. § 133—143	89
1. Das Wesen des Himmelreichs. § 144—163	96
2. Der Messias als Gründer und König des Himmelreichs. § 164—188	111

7. Abschnitt. Die Lehre der Apostel.

Einleitung. § 189—194	135
1. Das Evangelium der Apostel. § 195—208	139
2. Das christliche Bewusstsein der apostolischen Zeit oder die Gnosis der Apostel.	
Einleitung. § 209—211	148
A. Die apostolische Lehre von Gott und dem Menschen § 212—222	150
B. Die apostolische Lehre vom Heil in Christo. § 223—262	157

B e r i c h t i g u n g .

- S. 45, Z. 3 v. o. l. teleologische st. theologische.
 S. 48, Z. 9 v. u. l. teleologischer Anschauungen st. theologischer An-
 schauung.

Einleitung.

§ 1. Begriff der biblischen Theologie.

Die biblische Theologie ist nach dem jetzt herrschenden Sprachgebrauch die wissenschaftliche Darstellung der biblischen Lehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, wie letztere auf dem Grund göttlicher Offenbarung und unter besonderer Leitung des göttlichen Geistes erfolgt ist.

§ 2. Ursprung der biblischen Theologie.

In allen Jahrhunderten der Kirche haben einzelne Aufgaben der biblischen Theologie die Geister beschäftigt. Dagegen ist dieselbe als besondere vollständige Disciplin erst vor ungefähr hundert Jahren in der evangelischen Kirche entstanden, und zwar zunächst in Folge der durchdringenden Einsicht, dass der der systematischen Theologie obliegende Schriftbeweis durch die blosse Sammlung und Erklärung der einzelnen sogenannten dicta probantia nicht genügend geführt werden könne, dass es dazu vielmehr einer einheitlichen, zusammenfassenden Betrachtung des gesamten biblischen Lehrgehalts bedürfe. Vermöge des erwachten geschichtlichen Sinnes erkannte man darin die Grundlage und den Ausgangspunkt der in der Kirche allmählich entfalteten und in der systematischen Theologie zusammengefassten Lehre. Zugleich erkannte man aber auch innerhalb jener biblischen Grundlage das Charakteristische der aufeinander folgenden geschichtlichen Entwicklungsstufen, vor allem der des Alten und des Neuen Testaments, die von da ab öfter gesondert in förderlicher Weise behandelt wurden, in deren Zu-

sammenhang und Unterscheidung allein aber die biblische Theologie als einheitliche Wissenschaft befriedigend dargestellt werden kann.

§ 3. Umfang des zu behandelnden Stoffes.

Da das Object der biblischen Theologie die biblische Lehre ist, so wurde auf Grund dessen der alttestamentliche Theil derselben öfter auf die kanonischen Bücher des A. B. beschränkt. Daran war dann unmittelbar der neutestamentliche Theil anzuknüpfen. Aber so blieb zwischen beiden für die geschichtliche Betrachtung eine Lücke, und zwar zum Nachtheil für das Verständnis des Ganzen. Denn auch der nachkanonische vorchristliche Judaismus, wie er in den sogenannten Apokryphen des A. T. und in andern Schriften derselben Periode ausgeprägt ist, enthält neben manchem Krankhaften doch auch gesunde Elemente, welche, in der Lebenssphäre der alten Offenbarung erwachsen, in providentieller Weise auf die Gestaltung der neutestamentlichen Lehre eingewirkt haben und daher für deren geschichtliches Verständnis von Wichtigkeit sind. Sie müssen daher, ähnlich wie jene nichtkanonischen Apokryphen in der Bibel, in der biblischen Theologie ihre Stelle finden.

§ 4. Verhältnis zu der Gesamtentwicklung der neueren theologischen Wissenschaft.

Das Aufkommen der geschichtlichen Betrachtungsweise, wodurch die biblische Theologie erst möglich wurde, fiel zusammen mit dem Umsichgreifen des älteren Rationalismus. Indem man daher in dem geschichtlichen Wesen des biblischen Lehrgehaltes ein menschliches und menschlich bedingtes Element mit Recht nachwies, geschah es, dass man im Zusammenhang mit dem herrschenden Zeitgeist jener Epoche das Moment wahrhafter göttlicher Offenbarung vielfach ganz verkannte oder abschwächte und verflachte. Es ergab sich daher die Aufgabe, solche Verirrung innerlich so zu überwinden, dass die errungene geschichtliche Betrachtungsweise nicht preisgegeben, sondern gerade zur wahreren und tieferen Auffassung auch der göttlichen Offenbarung angewandt wurde.

In diesem Streben, in den dabei hervortretenden Missgriffen, in den dadurch wiederum beförderten Gegenwirkungen des sich in verschiedenen Formen erneuernden krankhaft rationalistischen Elements, und in dessen abermaliger Bekämpfung verläuft die bisherige Entwicklung der biblischen Theologie, doch nicht ohne erkennbare, bleibende Fortschritte. Dabei handelt es sich um eine weitere und allgemeinere, durch die gesamte Theologie zu lösende Aufgabe, wie das insbesondere aus dem nachfolgend zu betrachtenden Zusammenhang ersehen wird, in welchem unsre Disciplin mit den übrigen theologischen Gebieten steht.

§ 5. Verhältniss zur exegetischen Theologie.

Die biblische Theologie ist in einer der wesentlichsten Beziehungen, nämlich hinsichtlich des zu erfassenden Lehrgehaltes der heiligen Schrift, der Abschluss der exegetischen Thätigkeit des Theologen. Sie konnte das nur werden, nachdem in der Exegese selbst das geschichtliche und kritische Element zur Geltung gekommen war. Dann aber vermochte sie auch durch die Resultate ihrer vergleichenden und zusammenfassenden Thätigkeit auf die exegetische Einzelarbeit zurückzuwirken. So besteht zwischen der Exegese und der biblischen Theologie eine beständige Wechselwirkung.

§ 6. Verhältniss zur Geschichte und Archäologie.

Die biblische Theologie verhält sich zur wissenschaftlich behandelten biblischen Geschichte ebenso, wie die Dogmengeschichte zur allgemeinen Kirchengeschichte. Für die gesonderte Behandlung spricht nicht nur der Umfang und die Einzigartigkeit des Stoffes, sondern auch das besondere Interesse für die systematische Theologie, durch welches sowohl die biblische Theologie, als die Dogmengeschichte ins Leben gerufen ist.

Die hebräische Archäologie, deren Objekt das theokratisch bestimmte Volksleben der Hebräer ist, muss dabei, und ganz besonders bei der Darstellung der gottesdienstlichen Alterthümer,

auch in die den äussern Lebensformen zu Grunde liegenden Gedanken eingehen. Diese aber gehören als symbolisch ausgeprägter Lehrgehalt zugleich der biblischen Theologie an.

§ 7. **Verhältnis zur allgemeinen Religionswissenschaft.**

Mit Recht ist durch die geschichtliche Betrachtungsweise die biblische Theologie auch mit der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft verknüpft worden, einer Wissenschaft, die, trotz der bereits reichlich auf sie verwandten Arbeit, nach ihrer universalgeschichtlichen, wie nach ihrer philosophischen Seite noch in ihren Anfängen steht. Sie und die biblische Theologie werden aufeinander insbesondere in der Lösung eines Problems hingewiesen, das in der Doppelseitigkeit der alttestamentlichen Religion liegt. Diese ist nämlich als auf wahrhafter Offenbarung beruhend (Joh. 4, 22), eine direkte Vorbereitung auf das Christenthum und unterscheidet sich dadurch aufs allerschärfste von allen Religionen der andern alten Völker; dennoch steht sie diesen insofern parallel, als sie mit ihnen gewisse Schranken des gesamten vorchristlichen Zeitalters theilt (Joh. 4, 21. 23. 24. Matth. 19, 8. Col. 2, 8. 20).

§ 8. **Verhältnis zur Apologetik.**

Wenn wir die Apologetik mit Schleiermacher als philosophische Disciplin und daher als Bindeglied zwischen der Theologie und der allgemeinen Wissenschaft fassen, so wird als das gegen die etwaigen Einwände zu vertheidigende Objekt das Christenthum in seiner ganzen weltgeschichtlichen Erscheinung, also auch in seiner kirchlichen Entwicklung zu fassen sein. Dabei wird aber der Apologet im Stande sein müssen, gegenüber den dieser Entwicklung beigemischten Elementen der Trübung auf das für die Erkenntnismomente des Christenthums grundlegende Gebiet der auf Offenbarung beruhenden biblischen Lehre, also der biblischen Theologie, zurückzugehen. Jene Offenbarung trägt gerade in ihrer stufenweisen Entfaltung zum Christenthum hin das göttliche Siegel der Wahrheit an sich,

§ 9. Bedeutung der biblischen für die systematische Theologie.

Die systematische Theologie ist die weitere kirchlich wissenschaftliche Entfaltung der in der biblischen Theologie geschichtlich dargestellten Grundanschauungen und Erkenntnisse. Sie geht dabei von dem christlichen Gemeindebewusstsein aus, welches selbst wiederum seine Geschichte hat und in der Gegenwart ein geschichtlich bedingtes ist. Sie gebraucht ferner zur Lösung ihrer Aufgaben die innerhalb der Kirche entwickelten wissenschaftlichen, auch spekulativen Elemente. Alleinige Norm bleibt dabei aber die heilige Schrift, also, da es sich um die Lehre handelt, die biblische Lehre, wie sie in ihrer unmittelbaren, in ihr selbst geschichtlich gegebenen Bedeutung durch die biblische Theologie darzustellen ist.

§ 10. Bedeutung der systematischen für die biblische Theologie.

Da die biblische Theologie die Norm und das Correctiv für die systematische Theologie sein will, darf der Inhalt der letzteren nicht gewaltsam in jene hineingetragen werden. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass die in systematischer Theologie auf dem Grunde der biblischen Anschauungen gewonnene Erkenntnis auf die wissenschaftliche Darstellung der biblischen Theologie in berechtigter und normaler Weise zurückwirken kann.

§ 11. Theilungsprincip für die biblische Theologie.

So könnte es denn auch im Interesse des Wechselverhältnisses zwischen systematischer und biblischer Theologie zu liegen scheinen, den gesamten Stoff der letzteren, ähnlich wie den der ersteren, unter die Gesichtspunkte der Lehre von Gott, vom Menschen, vom Heil (Theologie, Anthropologie, Soteriologie) zu vertheilen. Das Moment des geschichtlichen Werdens der Offenbarung und der Offenbarungslehre müsste dann innerhalb der drei Untertheile zu seinem Rechte kommen. Indess würde dies

doch nicht in befriedigender Weise geschehen können, weil die zusammengehörigen Gesamtanschauungen der einzelnen geschichtlichen Entwicklungsstufen dabei auseinander gerissen würden. Es ist daher vorzuziehen, dass man schon in der Haupttheilung der biblischen Theologie den geschichtlichen Gesichtspunkt hervortreten lasse.

§ 12. Eintheilung des Stoffes.

Demgemäss behandeln wir den gesamten Stoff unsrer Disciplin in sieben Abschnitten, von denen fünf der vorchristlichen, zwei der christlichen Entwicklungsstufe angehören:

I. Alttestamentliche Theologie:

1. Die Urüberlieferung.
2. Das Gesetz.
3. Die Prophetie.
4. Das theokratische Gemeindebewusstsein.
5. Das nachkanonische Judenthum.

II. Neutestamentliche Theologie:

6. Die Lehre Christi.
7. Die Lehre der Apostel.

In der mittleren Hauptmasse der alttestamentlichen Theologie sind die Erkenntnismomente so geordnet, dass im zweiten und dritten Theil die in die geschichtliche Entwicklung eingetretenen Offenbarungsformen des Gesetzes und der Prophetie, im vierten Theil die dadurch in dem theokratischen Gemeindebewusstsein hervorgebrachten Wirkungen dargestellt werden.

I. Alttestamentliche Theologie.

1. Abschnitt. Die Urüberlieferung.

Allgemeines.

§ 13. Die vormosaische Urüberlieferung umfasst 1. die Urgeschichte der Menschheit Gen. 1—11, 2. die Patriarchengeschichte Gen. 12—50. Sie beruht weder in ihren Ausgangspunkten, nämlich in der Darstellung der Schöpfung und des Sündenfalls, auf einer dem Mose zu Theil gewordenen Offenbarung, noch ist sie erst auf dem Boden des Mosaismus entstanden oder wesentlich umgestaltet worden, obgleich einzelne Einwirkungen des letzteren in der Form, in welcher sie uns vorliegt, zu erkennen sind (Gen. 2, 3. 4, 26). Sie enthält vielmehr Erinnerungen an ursprüngliche Offenbarungen und an reale Thatsachen der göttlichen Führung sowohl des ältesten Menschengeschlechts, als der Zeit der Patriarchen.

§ 14. Diese Erinnerungen haben sich nach einer in der ersten Entwicklungsstufe der Menschheit begründeten Nothwendigkeit theilweise poetisch-symbolisch ausgeprägt; aber sie sind darum nicht blosse Mythen, d. h. unwillkürlich dichtende Objektivirungen von Deutungsversuchen gegenüber den in den Anfängen unseres Geschlechts vorliegenden Problemen.

§ 15. Man hat zwar versucht, die mythologische Auffassung mit der Anerkennung einer wahrhaften Offenbarung so zu verbinden, dass man annahm, aus dem durch die patriarchalische und mosaische Offenbarung erzeugten echten Monotheismus seien die angeblichen kosmogonischen und anthropologischen Mythen ähnlich hervorgegangen, wie die entsprechen-

den heidnischen Mythen aus dem Heidenthum, oder auch, jene seien durch eine monotheistische Umbildung der entsprechenden heidnischen Mythen entstanden. Aber jener echte Monotheismus hat als der Ausgangspunkt für die in ihrer Besonderheit wohl erkennbaren Offenbarungen, die Abraham und Mose zu Theil wurden, immer schon zur Voraussetzung die Erkenntnis von Gott dem Schöpfer und von der Entwicklung des Bösen nicht aus Gott, sondern aus der Kreatur, also eben den Inhalt der angeblichen monotheistischen Mythen.

Dass diese Erkenntnisse den in Gottes Bilde geschaffenen Menschen von Anfang an nicht fremd waren, dass sich ihnen der lebendige Gott als ihr Schöpfer kund gegeben habe, das bezeugt nicht nur der Buchstabe der Genesis, sondern auch der Geist der ganzen heiligen Schrift.

§ 16. Ebenso heisst es die wahre Bedeutung der patriarchalischen Religion, wie sie Gen. 12—50 geschildert wird, verkennen, wenn man sie lediglich als einen Bestandtheil des Mosaismus selbst, nämlich als dessen Auffassung seiner eignen geschichtlichen Voraussetzung betrachtet. Vielmehr ist sie vor allem objektiv als eine wirkliche geschichtliche Voraussetzung des Mosaismus zu begreifen und darzustellen.

Demgemäss sind in der gesamten mosaischen Urüberlieferung zwei Stufen zu unterscheiden, von denen die erste wiederum die Voraussetzung der zweiten ist, nämlich 1. die Urreligion, 2. die patriarchalische Religion. Beide sind von dem Redactor der Genesis durch die Vereinigung zweier früh geschiedener, nachmosaischer Ueberlieferungskreise dargestellt, von denen der eine, der zuerst sogenannte elohistische, ein priesterliches, der andere, der jehovistische, ein prophetisches und volksthümliches Gepräge zeigt. Die gemeinschaftlichen Grundanschauungen beider machen die Substanz der vormosaischen Ueberlieferung aus und sind als solche in diesem ersten Hauptstück der biblischen Theologie darzustellen.

1. Die Urreligion.

§ 17. Der Mensch wird gleichmässig in den ersten beiden Abschnitten, dem elohistischen und dem jehovistischen

der Genesis, als Ziel der ganzen Schöpfung gefasst. Ebenso wird der Erstgeschaffene in beiden als sofort des Verständnisses des göttlichen Zuspruchs und des Umgangs mit Gott fähig geschildert (Gen. 1, 28 ff. 2, 16 ff.). Damit wird bei ihm zugleich das Bewusstsein vorausgesetzt, samt allen andern Kreaturen von Gott ins Dasein gerufen zu sein. Dass ihm aber bereits der ganze Inhalt der biblischen Schöpfungsgeschichte offenbart worden sei, das wird weder in dem Berichte der Genesis gesagt, noch kann es auf Grund desselben gefolgert werden.

§ 18. Die biblische Schöpfungsgeschichte liegt in den beiden bezeichneten Abschnitten in einer zwiefachen nicht buchstäblich zusammenstimmenden Form vor. Sie ist eine Urüberlieferung der Menschheit, die bei den am ursprünglichen Gottesglauben festhaltenden Geschlechtern am reinsten fortgepflanzt worden ist, während die sich mit ihr berührenden Züge in den Sagen der Völker sich als heidnische Trübungen erweisen. Sie zeigt in ihrem Inhalt zwei Faktoren, den der göttlichen Offenbarung und den der menschlichen nachsinnenden Betrachtung der Werke Gottes. Dieser Thatbestand ist das Wichtige und Festzuhaltende, wenn auch das Wann und Wie seiner Entstehung nicht zu erkennen ist.

§ 19. Die Naturbetrachtung der biblischen Schöpfungsgeschichte, ob sie gleich tiefe und lebendige Blicke enthält, ist doch nicht eine wunderbare Anticipation der Resultate der neueren Naturwissenschaft, die man öfters künstlich in dieselbe hineinzutragen sich vergeblich abgemüht hat. Sie gehört vielmehr dem zeitlich bedingten menschlichen Faktor an; sie kann und soll der Wissenschaft auf deren besonderem Gebiete keine Gesetze vorschreiben, sondern sie bietet die Norm nur für die Art und Weise dar, wie die jedesmalige menschliche Erkenntnis von der allmählichen Entwicklung und den festen Ordnungen in der Natur mit dem in der biblischen Schöpfungsgeschichte zugleich gesetzten göttlichen Faktor zu vereinigen ist. Diesem gehört der einzig in der Offenbarung gegebene reine Schöpfungsbegriff an, mit welchem zugleich auch die Lehre von dem Gott ebenbildlichen Menschen als dem Ziel und der Krone der Schöpfung gegeben ist.

§ 20. In jenem reinen Schöpfungsbegriff der Urgeschichte liegen dem Keime nach alle Grundzüge der biblischen Lehre sowohl von Gott, als vom Menschen. Ersteres insofern, als Gott, wenn er die Substanz der Welt, die Naturordnung und die sittliche Weltordnung durch seinen Willen hervorgerufen hat, nur als der schlechthin vollkommene Geist, als absolute Persönlichkeit gedacht werden kann. Letzteres insofern, als der Mensch, wenn er nicht als blosses Naturprodukt, sondern durch eine höhere Lebens- und Wesensmittheilung Gottes geschaffen worden ist, damit auch eine höhere, übernatürliche Bestimmung hat.

Dass diese Momente in der Schöpfungsgeschichte nicht reflexionsmässig entwickelt und direkt ausgesprochen, sondern lediglich in Thatsachen ausgeprägt sind, das zeugt zugleich für das hohe Alterthum und für die göttliche Dignität der Erzählung. Auch die erhabene Anschauung von der Sabbathfeier der Schöpfung und von ihrer Vorbildlichkeit für die dem Menschen bestimmte Ruhe in Gott ist vielleicht durch den Mosaismus nicht erst hervorgebracht, sondern aus einer älteren Ueberlieferung herüber genommen und als Fundament seiner theokratischen Sabbathordnung angewandt worden. Jedenfalls erklärt sich nur aus dieser Anwendung die Weise des Ausdrucks Gen. 2, 3 (§ 13).

§ 21. In der ersten Erzählung der Genesis (1—2, 3), ist die sinnlich bedingte, aber an sich nicht das Böse verursachende Naturseite des Menschen einfach neben seiner göttlichen Ebenbildlichkeit und der daraus hervorgehenden Herrschaft über die Natur hingestellt. In der zweiten Erzählung (2, 4 ff.) wird der damit gesetzte Urzustand näher geschildert, und zwar in voller wesentlicher Wahrheit, aber in symbolischen Formen. Das Einzigartige des Menschen gegenüber den andern lebendigen Geschöpfen, die Benennung der letzteren, die Erschaffung des dem Manne gleichartigen und ihn ergänzenden Weibes, die Fülle und Herrlichkeit des für den Menschen bereiteten Wohnorts, die Aufgabe, den Garten Eden im Gehorsam gegen Gott zu hüten, der verbotene Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, und der nicht verbotene, aber nicht sogleich

erschlossene Baum des Lebens — das alles sind ebenso einfache als tiefsinnige Züge, in welchen der noch sündenlose paradiesische Zustand zwar nicht als der der Vollkommenheit dargestellt wird, aber wohl als ein solcher, von welchem aus der Mensch, ohne durch die Sünde hindurchzugehen, zur Vollkommenheit gelangen konnte.

§ 22. Nach der Darstellung der Genesis lag einerseits die Möglichkeit des Bösen in der freien Selbstbetheiligung des Menschen an der ihm bestimmten Entwicklung, anderseits das Lockende des Bösen in dem Schein eines versagten unbekannten hohen Genusses und einer durch die Losreissung von Gott zu erreichenden grösseren Freiheit, Erkenntnis und Gottähnlichkeit. Dieser mit der Möglichkeit des Bösen verbundene Schein, der als Versuchung vom Menschen zurückgewiesen werden sollte, ist symbolisirt durch die verbotene Frucht des Baumes der Erkenntnis und durch deren lockende Macht, welcher die Schlange eine wahrhaft diabolische Sprache verleiht.

Die Schlange kann weder ein Moment der gutgeschaffenen menschlichen Natur (wie die Sinnlichkeit oder den vom Gewissen getrennten Verstand) bedeuten, noch das ganz abstrakt gedachte Princip der Versuchung. Zu beidem passt nicht die auch an sie ergehende Strafverkündigung. Ebensowenig kann in der durchaus symbolisch gehaltenen Erzählung die Schlange das durch ein satanisches Wunder redende Werkzeug der bösen Geister sein, worauf nicht im mindesten hingewiesen wird. Vielmehr wird durch das listige Thier der böse Geist selbst symbolisch dargestellt. Es wird damit hingewiesen auf den auch im N. T. vorausgesetzten Zusammenhang des Bösen in der Menschheit mit dem schon vorher in die Geisterwelt eingedrungenen Bösen, eine Vorstellung, deren heidnische Trübung in den dualistischen Elementen uralter mythologischer Ueberlieferungen entgegentritt.

§ 23. Die Folge des Sündenfalls ist zunächst das in den Affekten der Scham und der Furcht sich kundgebende böse Gewissen, sodann in Folge der von Gott geordneten Wechselwirkung zwischen Geist und Natur die Behaftung der menschlichen Existenz mit leiblichem Schmerz, mühseliger Arbeit und

endlicher gewaltsamer Auflösung im Tode. Die Rückkehr zu dem früheren sünden- und schmerzlosen Zustande und der Zugang zum Baume des Lebens ist dem Menschen in seinem nunmehrigen irdischen Dasein durch eine unüberwindliche göttliche Ordnung verschlossen (Gen. 3, 24). Damit hängt zusammen die für den Einzelnen, wie für die Gesamtheit gesetzte Nothwendigkeit, das Ziel der Vollendung durch einen wechsellvollen Kampf zwischen Gut und Böse zu erreichen.

§ 24. Durch die biblische Darstellung des Sündenfalls werden die in der Schöpfungsgeschichte gesetzten theologischen, anthropologischen und soteriologischen Momente thatsächlich näher bestimmt. Gott erscheint der Sünde gegenüber in seinem heiligen Ernst, aber auch in seinem Erbarmen. Das sündliche Verderben des Menschen wird als ein tiefes, in der Gattung sich fortpflanzendes, doch nicht unheilbares erkannt. Das Heil kann nur auf dem Wege der Umkehr zu Gott erreicht werden, wie solche bei dem ersten Menschenpaar durch die Erzählung thatsächlich vorausgesetzt wird. Für den damit gesetzten Kampf des Guten gegen das Böse giebt das Protevangelium eine tröstliche Verheissung: das Gute soll endlich über das Böse, der Weibessame über den Schlangensamen siegen.

§ 25. Denselben Grundanschauungen entsprechen auch die weiterhin durch die Sage fortgepflanzten Erinnerungen aus der Urgeschichte bis zur Sündflut und bis auf Abraham. Die sündliche Entartung in der Menschheit wächst (Gen. 4, 1 ff. 19. 23 ff.); Gott steuert ihr durch seine Gerichte, unter denen die Noachische Flut als ein Typus für alle Zeiten dasteht (Matth. 24, 37—39. Luc. 17, 26. 27). Sie wird verhängt, nachdem das Verderben auch bei den Gottessöhnen eingedrungen ist (Gen. 6, 2) und die ganze Erde erfüllt hat (V. 11). Die Züge des göttlichen Ebenbildes sind aber selbst in dem Erfindungsreichthum des verderbten kainitischen Geschlechts (Gen. 4, 20—23) noch zu erkennen. Die Ueberlieferung von Henoch (Gen. 5, 21—24) giebt das Beispiel einer auch durch den Tod nicht unterbrochenen Gemeinschaft mit Gott. Neben den Gerichten über die Sünde offenbart sich zugleich immer wieder die göttliche Barmherzigkeit, wie sie insbesondere in dem Noachischen

Bunde dargestellt ist (Gen. 8, 20—22. 9, 1—17; vgl. auch die Verheissung für Sem Gen. 9, 26. 27.)

§ 26. Den bedeutungsvollen Abschluss der vorpatriarchalischen Geschichte und ihres Gedankengehaltes bildet die Erzählung von der Sprachen- und Völkertrennung (Gen. 11, 1—9). Dass hier wiederum eine wirkliche Erinnerung an eine in der ältesten Menschheit eingetretene Krise vorliegt, dafür zeugen die daneben aufbewahrten, sich als geschichtlich werthvoll bewährenden Angaben der sogenannten Völkertafel (Gen. 10). Es handelt sich bei jener Völkertrennung nicht um das Element einer gesunden Individualisirung in der Menschheit, sondern um das einer feindlichen, ihre Glieder sich gegenseitig entfremdenden Zerklüftung. Dies wird der Wahrheit gemäss als ein göttliches Verhängnis und Strafgericht gegenüber dem menschlichen gottentfremdeten Hochmuth aufgefasst. Es wird damit der Bestand des Ethnicismus erklärt, der durch die an das Geschlecht Sem's (Gen. 9, 26) anknüpfende, mit Abraham beginnende und in Christo sich vollendende Oekonomie der Heilsoffenbarung überwunden werden sollte.

2. Die patriarchalische Religion.

§ 27. Obgleich auch die Patriarchenzeit sich der Erinnerung theilweise nur in symbolisch-poetischer Form eingeprägt hat (§ 14), sind doch die geschichtlichen Grundzüge derselben nach der inneren, wie nach der äusseren Seite hinlänglich zu erkennen.

Von den früheren Offenbarungen unterscheiden sich die den Patriarchen zu Theil gewordenen durch ihre durchgängige specielle Beziehung einerseits auf einen dem Heidenthum gegenüber zu begründenden partikularen Kreis wahrhafter Gottesverehrung, anderseits auf das von da aus in der Fülle der Zeit zu erwartende universale Heil. Das erstere Moment, welches die elohistische Quelle allein hervorhebt, ist ausgeprägt in der Verheissung einer zahlreichen, zum Gottesvolke bestimmten Nachkommenschaft und des von ihr einzunehmenden Landes Kanaan (Gen. 17, 4. 8. 15f. 19. 21. 35, 11. 12. 48, 3. 4); das andere, welches der Jehovist mit dem ersteren verbindet, in

der Verheissung, dass alle Völker sich in Abraham und seinem Samen segnen sollen (Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14). Daher sagt auch Christus, dass Abraham seinen Tag sah (Joh. 8, 56).

§ 28. Das Heil des auserwählten Geschlechts beruht nicht auf menschlichem Verdienst, sondern auf der göttlichen, aus freier Gnade hervorgegangenen Berufung und Erwählung aus der Masse der getrennten Völker (Gen. 12, 1, vgl. Jes. 51, 2. 41, 8. 9. Deut. 32, 8). Erst dadurch entsteht dann ein Bundesverhältnis, in welchem die Bewahrung des Heils an die Bedingung der menschlichen Treue, also auch des Glaubens als der Voraussetzung für alle Treue geknüpft wird (Gen. 17, 1. 2. 15, 6. vgl. Röm. 4, 11. Gal. 3, 6). So ist der Bund durchgängig zugleich Gnade und Forderung, deren Erfüllung selbst nur unter dem Beistand der Gnade möglich ist. In diesem Zusammenhange ist auch die Beschneidung als aussonderndes und Weihendes Bundeszeichen des auserwählten Geschlechts aufzufassen (Gen. 17, 9 ff.). In dem allen aber sind inhaltvolle Momente der religiösen Erkenntnis wiederum thatsächlich ausgeprägt (vgl. § 20 und 24).

§ 29. Was die Form der göttlichen Einwirkung auf das receptive psychische Element betrifft, so wird hier neben der im wachen Zustande vernommenen göttlichen Stimme zuerst der Traum als Medium auch der wahren göttlichen Offenbarungen erwähnt (Gen. 15, 12 ff. 28, 12 ff. vgl. Num. 12, 6). Das Vorherrschende ist aber, wie in den Erinnerungen der vorausgegangenen Urzeit, ein göttliches Erscheinen und Einsprechen. Gerade die hier vorhandene ausführliche Darstellung einer Theophanie, Gen. 18, lässt uns aber nicht nach dem buchstäblichen Sinn an eine vorübergehende Verkörperung Gottes denken. Gewiss setzten schon im Alterthum geistig gerichtete Israeliten als zu Grunde liegende Realität eine ähnliche göttliche Wirkung voraus wie bei späteren prophetischen Theophanien. Nur hielt man dafür, dass die Patriarchen, vor allem Abraham, eines besonders vertrauten Verhältnisses Gottes zu ihnen gewürdigt wurden (Gen. 18, 17. 23 ff.), daher jener der Freund Gottes heisst (Jes. 41, 8. Jak. 2, 23).

§ 30. Der der Patriarchenzeit eigenthümliche Gottesname ist nach den elohistischen Abschnitten אֱלֹהֵי שְׁפָרַי ('אֱלֹהֵי שְׁפָרַי Gen. 17, 1. 35, 11; in der Anrede 28, 3. 48, 3; in nicht elohist. Zsh. 43, 14. 49, 25). Obgleich er seiner Bedeutung nach nur Momente des allgemeinen Gottesbewusstseins (Allmacht und Herrschaft) ausdrückt, ebenso wie die Bezeichnung „Gott des Himmels und der Erde“ (Gen. 24, 3), so erscheint er doch als Bezeichnung des Bundesgottes,¹ ähnlich wie der Name יְהוָה seit der mosaischen Zeit (nach dem Elohisten, vgl. Ex. 6; während der Jehovist keinen geschichtlichen Unterschied im Gebrauch der Gottesnamen macht, vgl. Gen. 15, 7. 28, 13: 'אֱלֹהֵי ה').

Der Monotheismus ist nach beiden der Genesis zu Grunde liegenden Hauptüberlieferungen nicht erst damals durch göttliche Offenbarung entstanden, sondern von Anfang an in der Menschheit das Ursprüngliche gewesen; wie das auch durch die unbefangene religionsgeschichtliche Forschung mehr und mehr bestätigt wird. Der allein wahrhaftige Gott des Weltalls ist aber damals nach einem Rathschluss der Erwählung, der in Christo der ganzen Menschheit zu Gute kommen sollte (§ 27. 28), der besondere Gott der Patriarchen (Gen. 24, 12. 28, 13), der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Ex. 3, 6) geworden. In diesem Verhältnis beweist er seine Gnade und Wahrheit oder Treue (Gen. 32, 11), und eben dadurch wird jener heilskräftige Glaube an die Verheissung möglich (Gen. 15, 6), welcher der Ausgangspunkt für alle menschliche Treue in dem Verhältnis zu Gott ist (§ 28).

§ 31. In der Patriarchengeschichte wird zuerst in bestimmter Weise auf eine Welt reiner Geister hingewiesen, die als Gottes Boten (מַלְאָכִים) Werkzeuge seiner Offenbarung sind (Gen. 18. 19. 28, 12. 32, 2 f.). Davon zu unterscheiden ist der erscheinende Engel Gottes oder Engel Jehova's schlechthin (מַלְאָךְ יְהוָה, מַלְאָךְ אֱלֹהִים), der nach den betreffenden Stellen, da er von Gott unterschieden, doch zugleich völlig mit ihm

1) LXX 17, 1. 35, 11: Ἐγὼ εἶπα ὁ θεὸς σου, vgl. 28, 3 etc. ὁ θεὸς σου; so nur in den Genesisstellen und Ex. 6, 3, während sonst παντοκράτωρ, κύριος und ähnlich.

identificirt wird, nicht als ein in Gottes Namen redender und handelnder kreatürlicher Engel begriffen werden kann, sondern nur als unmittelbare Erscheinung Gottes selbst (Gen. 16, 7 ff. 18. 22, 11 ff. 31, 11 ff. 48, 16). Es tritt hier, ohne den strengen Monotheismus zu gefährden, eine durch den Akt der Offenbarung selbst in dem Wesen Gottes gesetzte Unterscheidung in das Bewusstsein der Empfänger der Offenbarung, nämlich die Unterscheidung zwischen Gott als dem absoluten, unveränderlichen Urgrunde und zwischen Gott als dem in Zeit und Raum sich persönlich offenbarenden. Es ist hier einer der Ausgangspunkte für die spätere Logoslehre, nicht aber schon die entwickelte Logoslehre selbst anzuerkennen.

Anm. Die Engel werden in der Patriarchengeschichte nicht als etwas Neues, bisher Unbekanntes eingeführt. Hinweisungen auf dieselben in der Urgeschichte sind zwar nicht Gen. 1, 26. 3, 22. 6, 2 zu finden; dagegen ist das Dasein einer Geisterwelt Gen. 3 im Symbol der Schlange (vgl. § 22) und Gen. 3, 24 in den Cherubim angedeutet. — Der Engel des Herrn redet an den angeführten Stellen nicht nur selbst im Namen Gottes; er wird auch von den Menschen als Gott angeredet, und der Erzähler braucht von ihm abwechselnd die Namen מלאך אלהים, oder מלאך, und אלהים oder יהוה.

§ 32. Die Grundformen des Gottesdienstes sind, wie in der vorangegangenen Urzeit, Gebet und Opfer, beide noch nicht gesetzlich an bestimmte Zeiten und Orte gebunden. Diess schliesst nicht aus die Gewöhnung an bestimmte Gebetszeiten (Gen. 24, 63) und die für das Gefühl sich ankündigende Weihe besonderer Offenbarungsstätten, woran sich in der Geschichte Jakob's auch schon ein äusserer Weiheakt anknüpft (Gen. 28, 18. 35, 14). Im Zusammenhang damit wird ebendort auch ein Gelübde erwähnt (Gen. 28, 20). Das Familienhaupt nimmt eine Art priesterliche Stellung ein, die insbesondere auch in dem Akt des Segnens zu erkennen ist. — Alle diese Momente können, wenn auch nicht alles Einzelne als geschichtlich sicher zu betrachten ist, auf wirklicher Erinnerung beruhen, da sie dem Geist der ältesten Geschlechter entsprechen und daher dort auch anderweitige Analogien haben. — Als für das erwählte

Geschlecht gesetzlich geordnet erscheint seit Abraham die Beschneidung (§ 28).

§ 33. In dem auserwählten Geschlecht erhielt sich das uranfängliche Princip der innigen Vereinigung des religiösen und sittlichen Elements, die Forderung des Wandels vor Gott, in voller Reinheit (Gen. 17, 1. 18. 19, vgl. 20, 11. 5, 22. 6, 9). Die sittliche Entwicklungsstufe war durch das vorherrschende Familien- und Stammesbewusstsein des Nomadenlebens bedingt; doch fehlte es nicht an darüber hinausgehenden, sittlich bestimmten Verhältnissen zu ansässigen Völkern und Volkshäuptern. Unter diesen ist Melchisedek (Gen. 14, 18—20) noch ein Verehrer des wahren Gottes; auch bei Abimelech (Gen. 20) werden Lichtseiten hervorgehoben. Sonst zeigen sich vielfach die Spuren von dem mit dem Heidenthum verknüpften sittlichen Verderben, von dem auch die Söhne Jakob's nicht unberührt bleiben (Gen. 34, 31. 38, 20). Doch ist dieses bei den in dem eigentlichen Kanaan herrschenden Stämmen noch nicht, wie in Sodom und Gomorra, zur Reife gekommen (Gen. 15. 16).

§ 34. Das den Patriarchen durch Offenbarung zu eigen gewordene höhere göttliche Lebensprincip schloss nicht aus, dass sie in einzelnen religiös-sittlichen Anschauungen durch die abnorme Gesamtentwicklung der Menschheit beeinflusst waren, wenngleich dagegen von jenem höheren Princip aus eine Gegenwirkung erfolgen musste. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Polygamie des patriarchalischen Zeitalters zu beurtheilen, die dort mit der hohen Schätzung einer zahlreichen Nachkommenschaft zusammenhängt. Ebenso die Erzählung Gen. 22. Denn dort wird bei Abraham in seiner Anfechtung die damals allgemein verbreitete Meinung vorausgesetzt, als ob Menschenopfer der Gottheit gefallen könnten. Dieser Wahn wird aber bei ihm, während er zugleich die schwerste Glaubensprobe besteht, durch die göttliche Pädagogik der Offenbarung überwunden.

§ 35. Ebenso werden durch den Glauben und die Bundes-treue der Patriarchen die individuellen Schwächen und Sünden derselben nicht wie mit einem Schlage aufgehoben. Die dadurch nöthig werdende Läuterung ist der unverkennbare gött-

liche Zweck in den schweren Lebensführungen Jakob's. Gerade diese Züge gehören wesentlich zu dem einzigen, für die ganze Menschheit unschätzbaren Bilde, welches die heil. Schrift im Geiste strenger Wahrhaftigkeit von den Erzvätern entwirft, nach Seiten ihrer Hoheit wie ihrer Niedrigkeit und Schwachheit, nach Seiten der unvergänglichen Vorbildlichkeit, wie der sittlichen Schranken, die erst in der Fülle der Zeiten vollkommen aufgehoben werden konnten.

Als Pilger und Fremdlinge wandeln die Patriarchen im Lande der Verheissung. Ihr Glaube an die Verheissung wurzelt im Glauben an den lebendigen Gott. Darum kann auch das Versammeltwerden zu den Vätern (Gen. 35, 29. 49, 29. 33) nicht düster und hoffnungslos gewesen sein.

2. Abschnitt. Das Gesetz.

1. Die Theokratie.

§ 36. Das Gesetz ist die durch Mose entwickelte Offenbarung, durch welche die Grundordnungen der Theokratie bestimmt wurden. Damals wurde in Folge der Erwählung Abraham's dessen Geschlecht zum Gottesvolke, d. h. das in Abraham's Geschlecht gegründete Gottesreich ging in alle Formen eines besondern Volkslebens ein. Jehova wurde das wahre Oberhaupt, der wahre König dieses einen Volkes. Jedes staatliche Gesetz wurde so zugleich religiös-sittliches, aber auch das religiös-sittliche zugleich staatliches Gesetz, das nöthigenfalls durch Zwang aufrecht zu erhalten war. Andererseits übernahm Jehova den Schutz seines Volkes nach aussen hin und wurde selber sein Heerführer.

Anm. Die im § in ihren Grundzügen dargelegte gesetzliche Gottesordnung ist das Charakteristische des A. B. Auf dem Boden des hellenistischen Judenthums ist für dieselbe der Name *θεοκρατία* entstanden, der zuerst bei Josephus begegnet,

welcher c. Ap. II, 16 im Gegensatz zu den Regierungsformen der Griechen schreibt: Ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεῖς καὶ πείσας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν. Der entsprechende biblische Ausdruck ist, dass Jehova Israel's König ist (Ex. 15, 16. 18. Deut. 33, 5). Finden sich ähnliche Bezeichnungen auch bei den Heiden, so ist doch das, was Israel darunter verstand, unendlich tiefer und reiner. Israel's König ist der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde, der Israel aus freier Gnade erwählt hat, um seinen heiligen Willen in ihm und durch dasselbe unter den Völkern zu verwirklichen. — Gottes Gnadengegenwart, durch die Bundeslade dargestellt, begleitet das Volk zum Kampf (Num. 10, 35 f. vgl. Ps. 68, 2 ff.; die Stämme Israel's 'יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, Ex. 12, 41, vgl. auch Ex. 17, 8 ff.).

§ 37. Die geschichtliche Nothwendigkeit der Theokratie ist aus dem Zusammenhange mit der Sprachen- und Völkertrennung zu begreifen (§ 26. 27). Die höchste und weiteste Form der menschlichen Gemeinschaft war im vorchristlichen Alterthum der Staat, der überall auch die religiöse Gemeinschaft mit in sich schloss. Auf dieser Stufe der gemeinsamen menschlichen Entwicklung musste Israel als Träger der göttlichen Offenbarung ebenso zum Gottesvolke werden, wie alle andern Völker heidnische Völker waren. Nur in strenger Abgeschiedenheit von diesen konnte es das ihm anvertraute Kleinod bewahren und seiner Bestimmung entgegenreifen. So wurde das die Theokratie ordnende Gesetz zugleich zum Zaune, der es von jenen bis zur Zeit der Erfüllung trennte (Eph. 2, 14). Dabei waren auch hier, innerhalb des göttlichen Offenbarungsbereiches, einzelne Einwirkungen der abnormen Gesamtentwicklung der Menschheit nicht gleich zu überwinden (Vielweiberei, Ehescheidung, Sklaverei, vgl. § 34).

§ 38. Die nach der Erinnerung der Hebräer am Sinai begründete theokratische Gesetzgebung erhält ihr volles Licht durch das, was ihr voranging und nachfolgte. Sie war das unmittelbare Ziel der wunderbaren Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, und Mose war der erwählte mensch-

liche Mittler für beide Gottesthaten, durch welche Israel zugleich zum Volke und zum Gottesvolke wurde (Deut. 27, 9). Ebenso führte er es noch bis zur Grenze des verheissenen Landes, durch dessen Besitz seine volksthümliche Existenz zum Abschluss kam. — Gerade in diesem grossen augenscheinlichen Zusammenhange offenbarte sich die freie Gnade und Erwählung, von welcher die Schliessung des Bundes mit Israel als dem Gottesvolke ausging, der gegenüber in dem geschlossenen Bunde die dankbare Treue der Menschen gefordert wurde. In alterthümlicher Einfalt der redenden Thatsache ist dies im Eingang des Dekalogs ausgesprochen (vgl. § 20. 24. 28).

§ 39. Die in der Gründung der Theokratie sich offenbarende göttliche Gnade ist das dem Evangelium verwandte Moment derselben. Darauf allein gründet sich die Möglichkeit der geforderten dankbaren Liebe gegen Gott (Deut. 6, 5, vgl. Ex. 34, 6. 7), für welche auch die äussere Satzung eine auf das Innere gerichtete pädagogische Bedeutung erhielt. Wo jene Gesinnung nicht erweckt wurde, da kam es freilich nur zu einer äusserlichen, heuchlerischen Gesetzlichkeit, oder das Gesetz wurde als lästige Fessel der Lüste und Begierden im Abfall zum Heidenthum abgeworfen.

Anm. Es war hochbedeutsam, dass die Thora nicht bloss Gesetze, sondern zugleich Geschichte und damit die Offenbarung der göttlichen Gnade enthielt.

§ 40. Aus dem dargestellten Wesen der Theokratie erklärt sich deren Doppelseitigkeit. Auf der einen Seite ist sie das wahrhafte Gottesreich in seiner damals allein möglichen Gestalt, enthält die Keime der neutestamentlichen Zukunft und bildet dieselbe in bedeutungsvollen Vorbildern selbst durch ihre äusserlichen Formen vor. Auf der andern Seite fordert das theokratische Gesetz die strenge Geltendmachung des jus talionis, dem gegenüber Christus die Seinen eines andern Geistes Kinder nennt (Luc. 9, 55). Trotz ihrer Bedeutsamkeit sind doch die Formen des Gesetzes irdisch und vergänglich, auch mit sittlichen Mängeln behaftet (§ 37) und daher nach dem apostolischen Worte στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3. 9. Col. 2, 8. 20).

§ 41. Der entwickelte allgemeine Charakter des theo-

kratischen Gesetzes muss nun weiter in den Hauptmomenten desselben im Einzelnen nachgewiesen werden. Die Lösung dieser Aufgabe wird durch die Kritik, welche nachmosaische Elemente in den pentateuchischen Schriften anerkennt, und durch die in Beziehung darauf vorhandenen wissenschaftlichen Differenzen keineswegs verhindert. Auch jene nachmosaischen Elemente sind nämlich eine Fortentwicklung der altmosaischen in demselben Geiste, und die Gesetzgebung der mittleren drei Bücher des Pentateuchs wird sich immer aufs neue als in ihren wesentlichen Grundzügen von Mose selbst herrührend erweisen. Denn diese machen dasjenige aus, was man sich nicht hinwegdenken kann, wenn Mose als Mittler wahrhafter Gottesthaten und als Begründer der Theokratie festgehalten werden soll, d. h. als derjenige, welcher nach dem Gesetz göttlicher Offenbarung alle Ausgangspunkte der Entwicklung bestimmte, durch die sich das Gottesreich des A. B. in einem vollständigen einzelnen Volksleben ausprägen sollte (§ 36. 38).

2. Die Gesetze.

§ 42. Der Geist der mosaischen Gesetzgebung, das Ewige in ihr, ist vor allem aus dem Dekalog zu erkennen (Ex. 20, 2—17. Deut. 5, 6—18). An der Spitze steht die Forderung, einzig Jehova als Gott anzuerkennen, thatsächlich begründet als rein innerliche Forderung des Dankes gegenüber der Israel widerfahrenen göttlichen Gnade (§ 38. 39). Dies ist daher auch der innerliche Ausgangspunkt für alle daran geknüpften Forderungen, zuerst die, welche sich auf die unmittelbar göttlichen, sodann die, welche sich auf die menschlichen Dinge beziehen. In Betracht des äussern Gottesdienstes wird hier nur die Haltung des Sabbaths geboten, dessen Einsetzung für den Menschen wie Bedürfnis, so höchste sociale Wohlthat ist und eben darin ihre unvergängliche Bedeutung hat, wenn auch an ihr zugleich die Seite der zeitlich bedingten und darum vergänglichen Form haftet. Endlich kehrt der Schluss des Ganzen durch das Verbot des sündlichen Begehrens zu einem tief innerlichen Momente zurück.

§ 43. Die Form des Dekalogs im Exodus ist gegenüber der im Deuteronomium die ursprünglichere. Die Zehnzahl der Gebote wird im Pentateuch selbst bezeugt (Ex. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4); die Theilung der einzelnen ist seit alter Zeit streitig. Je nach der verschiedenen Begrenzung des ersten und des letzten Gebotes stehen sich drei Auffassungen gegenüber; die erste, welche Ex. 20, 2. 3 als erstes, V. 4—6 als zweites und V. 14 (nach anderer Verszählung V. 17) als zehntes Gebot zählt, ist die des Josephus (Arch. III, 5, 5), des Philo (Quis rerum divin. haeres § 35, de decalogo § 12), der meisten Kirchenväter¹ und der griechischen und der reformirten Kirche; die zweite, nach welcher das erste Gebot in Ex. 20, 2—6, das neunte und zehnte in V. 14 (resp. Deut. 5, 18) enthalten sind, ist — nach Augustin's Vorgang (quaest. in Exod. 71) — die der römischen und der lutherischen Kirche; die dritte, nach welcher Ex. 20, 2 das erste, V. 3—6 das zweite, V. 14 das zehnte Gebot bilden, ist die der spätern Juden (schon dem Origenes bekannt). Die erste ist unzweifelhaft die richtige. Ihr zufolge ist anzunehmen, dass auf jeder Tafel fünf Gebote standen.

Anm. Die Hauptunterschiede zwischen Exodus und Deuteronomium sind 1. die verschiedene Begründung des Sabbathgebotes, im Ex. durch den Schöpfungssabbath, im Deut. — mehr subjektiv — durch die ägyptische Knechtschaft und die Erlösung aus derselben; 2. die verschiedene Fassung des auf das Begehren gerichteten Verbotes, bei dem im Ex. das Haus als Gesamtbegriff voransteht, und Weib, Knecht u. s. w. als Einzelbegriffe folgen, während im Deut. den ersten Platz das Weib einnimmt, dem sich Haus u. s. w. unterordnen. Im Deut. kommt dazu noch der Wechsel des Verbuns (תַּחֲנוּן und תַּחֲנוּן).

§ 44. Das erste Gebot ist gegen die grobe Abgötterei gerichtet, das zweite gegen die Herabziehung des einigen Gottes ins Sinnliche und Kreatürliche durch Bilderdienst, das dritte gegen allen unwahren Gebrauch des Namens des anerkannten wahrhaften Gottes; das vierte fordert die Gemeinschaft der Gottesverehrung in der Haltung des Gott gehörenden Tages,

1) Vgl. schon Origenes, hom. in Ex. 8.

das fünfte die Pietät gegen die Eltern; die drei folgenden verbieten den Frevel gegen den Nächsten durch böse That in Betreff der Güter des Lebens, der Ehe, des Besitzes, das neunte den Frevel gegen ihn durch falsches Zeugnis, das zehnte den Frevel gegen ihn durch böse Begierde. Die erste Tafel geht mithin auf die unmittelbaren Bethätigungen der Gottesliebe oder der Pietät. Zu ihnen wird auch die Pietät gegen die Eltern gerechnet, durch deren Mund Gott selbst zuerst und in einziger Weise zu dem Kinde reden will. Die zweite Tafel geht auf die Bethätigung der Nächstenliebe. Unter die hier zu Grunde liegenden Gesichtspunkte lassen sich alle wesentlichen Momente der ganzen mosaischen Gesetzgebung unterordnen.

So trägt der Dekalog in seiner erhabenen Einfalt und Kürze ein göttliches Gepräge und erweist sich durch seinen Inhalt als das, was er nach Mose's Verkündigung war, als wahrhafte göttliche Offenbarung, ohne dass dadurch eine Mitwirkung des menschlichen Geistes in Mose ausgeschlossen ist. Die Entstehung des Dekalogs in spätere Zeit zu legen, ist eine ungeschichtliche Willkür; ob auch die erklärenden Zusätze in der ältesten Form desselben (Ex. 20) von Mose selbst herrühren, ist eine Frage von untergeordneter Bedeutung.

§ 45. Die centrale Stellung des Dekalogs tritt in der biblischen Darstellung der sinaitischen Bundesschliessung deutlich hervor (Ex. 20—24, woran sich c. 32—34 anschliessen).

Die Analyse der dort benutzten Quellenschriften ist theilweise streitig. Das aus ihrer Zusammensetzung entstandene Ganze giebt ein erhabenes Bild der grossen offenbarungsgeschichtlichen Thatsache, deren mächtigen Eindruck verschiedene Kreise des Volkes in verschiedener, zum Theil dichterisch symbolisirender Ueberlieferung ausgeprägt haben, sodass uns von den Vorgängen im Einzelnen keine genaue geschichtliche Vorstellung möglich ist. Aber nach der übereinstimmenden und gewiss richtigen Erinnerung des ganzen Volkes war die erste grundlegende Offenbarung, in welcher sich die göttliche Majestät ganz besonders kund gab, der Dekalog. Die von Jeho

geoffenbarten zehn Worte sind schlechthin die Worte des Bundes und werden von ihm selbst auf steinerne Tafeln geschrieben (Ex. 24, 12. 31, 18. 34, 1; daher Deut. 9, 9. 11. 15 לִיתֵּתָהּ הַבְּרִית.) Die ganze theokratische Gesetzgebung erscheint danach als die weitere Ausführung der im Dekalog gegebenen Grundzüge.

Daneben wird als Grundlage des Bundes ein von Mose vorgelesenes Bundesbuch bezeichnet (סֵפֶר הַבְּרִית, Ex. 24, 7), in welchem Mose gewisse weitere Lebensordnungen der Theokratie nach göttlichem Befehl aufschrieb. Ueber seinen Inhalt gab es später verschiedene Ueberlieferungen (Ex. 20, 22—23, 33; 34, 10—27, vgl. bes. V. 27). — Weiterhin wird Mose in den drei mittleren Büchern des Pentateuch nie wieder als Aufzeichner von Gesetzen vorgeführt; es wird überall nur erwähnt, wie er von Gott Befehle für das Volk empfangen und sie diesem mitgetheilt habe.

§ 46. Die abwehrende und gewissermassen negirende Seite des den ersten vier Geboten entsprechenden Theiles der gesamten Gesetzgebung ist die Hinderung des Abfalls zum Heidenthum. Der Götzendienst unterliegt der als Bann (יֵרֵם) bezeichneten Todesstrafe (Ex. 22, 19), besonders der greuelhafte Molochdienst (Lev. 20, 2—5, vgl. 18, 21). Dieselbe Strafe trifft die Gotteslästerung (Lev. 24, 15 f.) und die dieser gleichgeachtete freche und muthwillige (בְּזֵי רָמָה) Verletzung der göttlichen Gebote (Num. 15, 30 f.), namentlich des Sabbathgebotes (Ex. 35, 2). Die Verehrung Jehova's unter einem kreatürlichen Bilde gilt als Uebergang zum Götzendienst (Deut. 4, 15—19, vgl. mit Ex. 20, 5); ebenso alle Zauberei, Todtenbeschwörung und Zeichendeuterei (Ex. 22, 17. Lev. 19, 26. 31. 20, 6. 27) und gewisse mit der Trauer um die Todten verbundene heidnische Sitten (Lev. 19, 28. 21, 5. Deut. 14, 1. 2).

§ 47. Die positive Seite eben dieses Theiles der Gesetzgebung ist die Begründung des echten Gottesdienstes der theokratischen Gemeinde, innerhalb welcher allein auch der Gottesdienst des Einzelnen seinen festen Halt hat. Daher gipfeln die vier ersten Gebote in der Einsetzung des Sabbath's (§ 44), auf welche unter dem Einfluss des Mosaismus auch der Schluss der Schöpfungsgeschichte in ihrer gegenwärtigen Gestalt hin-

weist (Gen. 2, 3. Ex. 20, 11, vgl. § 20), so dass danach als Ziel der Schöpfung einerseits der gottebenbildliche Mensch erscheint, anderseits die gleichsam prophetisch angedeutete Sabbathfeier der künftigen theokratischen Gemeinde, also ihr gemeinsamer Gottesdienst. Die herrschende Form des Gottesdienstes ist im Zusammenhang mit der damaligen Entwicklungsstufe der ganzen Menschheit der äusserliche Opferdienst. Diesem liegt hier als innerliches Moment, als wesentliche Bedingung der Gottgefälligkeit jedes Opfers die geforderte Selbsthingabe an den lebendigen Gott zu Grunde, die sich nicht neben, sondern in der äussern Opferhandlung vollziehen soll. Doch hat der gesamte Opferkultus nicht bloss diese subjektive Bedeutung als Symbol und Bethätigung des Innern, sondern als theokratische Ordnung ist er zugleich, objektiv genommen, der aus Gnaden geoffenbarte Heilsweg, auf welchem der Mensch sich dem lebendigen Gott, von dem ihn seine Sünde scheidet, mit Bitte und Dank nahen darf. Schon dadurch erhält das in rechter Gesinnung dargebrachte Opfer für das Bewusstsein des Frommen eine stellvertretende Bedeutung, insofern es nämlich an Stelle der Gott gebührenden vollkommenen Selbsthingabe, die nur ein sündenfreies Wesen zu leisten vermöchte, gnädig angenommen wird.

§ 48. Mit der Einheit der theokratischen Gemeinde war auch die Einheit des theokratischen Gottesdienstes als ein für die Gesetzgebung wesentlicher Gedanke gegeben. Dazu bedurfte es für die damalige Entwicklungsstufe des einen gemeinsamen Heiligthums. Die Errichtung der Stiftshütte oder des Zeltens der Offenbarung (אֹהֶל מוֹעֵד), über dessen anfängliche Einrichtung verschiedene Ueberlieferungen vorhanden waren,¹ fand auch nach dem Jehovisten schon am Sinai statt (Ex. 33, 7 ff.); auch nach diesem knüpfte sich an die Bestimmung über den Opferaltar die göttliche Erwählung einer Kultusstätte, wobei natürlich in verschiedenen Zeiten ein Wechsel stattfinden konnte

1) Ob die Beschreibung im Exodus wirklich die Stiftshütte der mosaischen Zeit vorführt, oder ob sie die spätere Beschaffenheit derselben ins höhere Alterthum zurückversetzt, darüber s. Riehm, HWB unter Stiftshütte.

(Ex. 20, 24). Nach der elohistischen oder priesterlichen Tradition hiess die Stiftshütte auch Wohnung des Zeugnisses (מִשְׁכַּן הָעֵדוּת), und die darin aufbewahrte Lade wegen der darin aufbewahrten Gesetztafeln die Lade des Zeugnisses und des Bundes (אֲרוֹן הָעֵדוּת, א' תְּבַרִית). Ueber dem Deckel derselben war die durch die Cherubbilder angezeigte, gleichsam sakramentale Offenbarungsstätte Jehova's (Ex. 25, 22). Eine grob sinnliche Vorstellung wurde hierbei schon dadurch ausgeschlossen, dass Gott zugleich als im Himmel wohnend gedacht wurde. Seine Gegenwart war eine Gnadengegenwart für das ihn anbetende Volk, sein Wohnen inmitten desselben bezeichnete in symbolischer Form die höchste geistige Realität (Ex. 29, 45f., vgl. Joel 2, 27. 4, 17. 21. Apoc. 21, 3).

Diesen ihrem Wesen nach altmosaischen Anschauungen (vgl. Ex. 17, 3 ff.) widersprach der spätere, auch neben dem salomonischen Tempel fortbestehende Höhendienst, an den sich immer leicht heidnische Entartungen anschlossen und den trotz stark widerstrebenden Elementen (Jes. 36, 7) Hiskia beseitigte, und zwar nicht nur im Geiste der Propheten (Mich. 1, 5) und unter Mitwirkung des wahrscheinlich in jenem Jahrhundert entstandenen Deuteronomiums, sondern auch im Sinne des altmosaischen Gesetzes.

§ 49. Mit dem objektiven Moment des Opferdienstes (§ 47), der vor dem Heiligthum zu vollziehen war, hängt die Einsetzung des besonderen Priesterthums zusammen. Es verbürgte als Institution die dem göttlichen Willen gemässe Vollziehung der heiligen Handlungen. Zwar ist ganz Israel von den Heiden ausgesondert und Gott geheiligt, ein Königsgeschlecht von Priestern¹ (Lev. 20, 26. Ex. 19, 5. 6, vgl. § 37). Aber das hiermit gesetzte Ideal ist wegen der Macht der Sünde und wegen der noch mangelnden wahrhaften Erlösung nicht voll-

1) מַמְלָכָה Ex. 19, 6 ist nicht = Königthum oder Reich, sondern = Königsgeschlecht (בֵּית הַמְּלוּכָה), vgl. Schlottmann, die Inschrift Eschmunazars S. 95; dazu 2 Ch. 29, 21, wo מֶמֶלֶךְ das Königshaus im Unterschied von der Priesterschaft und dem Volk bezeichnet, und Jes. 60, 12, wo נָזִיר und מֶמֶלֶךְ nach V. 11 וּמִלְכֵיהֶם zu erklären ist.

kommen zu verwirklichen. Das soll zum Bewusstsein gebracht werden. Darum erwählt Gott aus dem erwählten Geschlechte wiederum den Aharon und seine Nachkommen zu Priestern, die als Mittler des Volkes ihm nahen dürfen (Lev. 10, 3, vgl. Num. 16, 5). Diese Stellung gipfelt in dem Hohenpriester (Ex. 28, Lev. 16), der in besonderem Sinne Gott geheiligt ist (Ex. 28, 36, vgl. Ps. 106, 16).

Den Priestern stehen zu allerlei Dienstleistungen beim Gottesdienst die Leviten zur Seite, die hierin an die Stelle der Erstgeburten aller Stämme treten (Num. 3, 12 f.), und insofern eine Darbringung (קָרְבָּן) des ganzen Volkes sind, ebenso wie sowohl ihnen, als den Priestern in verschiedener Weise ihr Unterhalt durch Darbringungen des Volkes zu Theil wird (Lev. 7, 8 ff. 10, 12 ff. Num. 18, 8 ff.; andere Bestimmungen Deut. 18, 1 ff. 14, 22 ff. 26, 12 ff.).

Anm. Wie das Opfer trotz seiner Incongruenz im Verhältnis zu dem, was dadurch bedeutet wird, von Gott nach einer Ordnung seiner Gnade huldreich angenommen wird, so auch die an sich incongruente Vertretung des Volkes durch das Priesterthum; daher ruht die Stellung Aharon's und seines Geschlechts allein auf göttlicher Erwählung. — Die Stellvertretung ist auch im Namen כֹּהֵן ausgeprägt; denn כֹּהֵן, mit כִּין gleichzustellen, bedeutet eine Sache ausrichten, dann bes. für einen andern eine Sache ausrichten (vgl. das Arabische).

§ 50. Die Priester waren als die von Gott verordneten Mittler einerseits Vertreter des Volkes, an dessen Stelle sie allein Gott nahen und das Opfer darbringen durften. Hiermit war, da jedes Opfer das Gebet einschliesst, auch die Fürbitte für das Volk verbunden, obgleich diese, von dem Vorbilde Mose's abgesehen, nicht im Gesetz, sondern erst später (vgl. Joel 2, 17) ausdrücklich erwähnt wird. — Andererseits waren sie nach göttlicher Vollmacht Vertreter Jehova's, indem sie in dessen Namen die Opfer der Gemeinde für giltig und wirksam annahmen und erklärten. Damit hängt auch zusammen, dass sie nach dem täglichen Opfer die Gemeinde segneten (Lev. 9, 22. Num. 6, 22—27, vgl. 10, 35 f.); ferner, dass sie das Gesetz lehrten und in höchster Instanz als Rechtsent-

scheidung zur Geltung brachten (Lev. 10, 11. Deut. 17, 8—13. 19, 16. 17; vgl. auch die Zusammenfassung Deut. 21, 5).

§ 51. Das durch die Priester darzubringende Opfer ist seiner nächsten, allen Arten desselben gemeinsamen Bedeutung nach eine Gabe an die Gottheit, in der sich die Selbsthingabe des Menschen darstellt. Dies bezeugt auch der hebräische Sprachgebrauch durch die Benennungen *מִנְחָה*, *קָרְבָּן* und *מִנְחָה*; letzteres jedoch in diesem Sinne nur Gen. 4, 4 f., während es in den Opfergesetzen Name einer besonderen Opferart ist.

Die Opfergabe wurde entweder zu heiligem Gebrauch bestimmt, um Jehova in den von ihm begründeten Ordnungen einen Dienst zu leisten, oder durch einen symbolischen Akt auf oder an dem Altar der Vernichtung übergeben, worin sich in besonders feierlicher Weise die unmittelbare Zueignung an Jehova und Aneignung durch Jehova darstellte. Gaben der ersten Art waren die Weihegeschenke für das Heiligthum (Ex. 25. Num. 7. 31, 50 ff.), die Schaubrote, (*לֶחֶם הַפָּנִים* Ex. 25, 30; Lev. 24, 5—9. Neh. 10, 34 *לֶחֶם הַמִּצְרֶפֶת*, ähnlich 2 Ch. 2, 3. 13, 11, vgl. Lev. a. a. O.), die Erstgeburt von Mensch und Vieh, oder das Lösegeld dafür (Ex. 13, 2. 12 ff. 22, 28. 29. 34, 19 f. Num. 3, 12 f. 8, 16 ff. 18, 15 ff. Deut. 12, 6. 17 f. 15, 19 ff.), die Erstlinge der Früchte (Ex. 23, 19. 34, 26. Num. 18, 12 f. Deut. 18, 4. 26, 2 ff.), des Teiges (Num. 15, 18 ff.), der Schafschur (Deut. 18, 4), die Zehnten von den Früchten und von der Herde (Lev. 27, 30—33. Num. 18, 21—24. 25—32. Deut. 12, 6 f. 14, 22—29. 26, 12 ff. — Gaben der andern Art sind das blutige und unblutige Feueropfer, welches ganz oder theilweise auf dem Altar verbrannt, und das Trankopfer, welches an demselben ausgegossen wurde. — Nach den angedeuteten symbolischen Momenten bestimmte sich die Wahl der für Schlacht-, Speis- und Trankopfer zulässigen Gegenstände. Für die blutigen Opfer waren reine und fehllöse Thiere der Herde zulässig (Lev. 27, 9. 11. 22, 21—25), d. h. Rinder, Schafe und Ziegen, also vom Menschen selbstgezogene und ihm werthvolle Thiere (für das Opfer der Aermereu und bei einigen Reinigungsopfern auch Turteltauben und junge Tauben); für die Speisopfer waren Aehren, Geschrotenes, feines Mehl und Gebackenes

(jedoch ungesäuert) verwendbar, dazu Oel, Salz und Weihrauch (Lev. 2, 1—16); das Trankopfer bestand in Wein. Die Annahme der Opfer von Seiten Jehova's wird durch symbolische Bezeichnungen ausgedrückt; sie heissen Speise Jehova's (לֶחֶם אֱשָׁה לַיהוָה Lev. 3, 11. 16, vgl. 21, 6. 8. 17. 21 f. 22, 25. Num. 28, 2. 24) und Feueropfer des Geruchs der Befriedigung (אֵשָׁה רִיחַ-יִחוּד Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 2. 9. 3, 5. 23, 18. Num. 28, 2 u. s. w., vgl. Ex. 29, 41).¹

§ 52. Das vornehmste Opfer war schon als das der Erscheinung nach im Ganzen werthvollste das blutige Feueropfer. Bei ihm verknüpfte sich mit dem den ganzen Opferdienst bestimmenden Moment der Selbsthingabe noch ein anderes, nicht minder wichtiges, durch welches jenes erstere wegen der Sündhaftigkeit der Menschen sich erst auf gottgefällige Weise vollziehen konnte, nämlich das der Sühne (כִּפּוּרִים, Ex. 29, 36). Diese geschah durch Sprengung und Ausgiessung des Blutes, in welchem das Leben als in besonderer Weise gegenwärtig geschaut wurde, an heiliger Stätte (Lev. 17, 11, vgl. Deut. 12, 23). Hierin ist die Idee der *satisfactio vicaria* ausgeprägt, die in getrübler, ja zum Theil entsetzlich verzerrter Gestalt auch gewissen heidnischen Opferkulten, namentlich dem Menschenopfer (vgl. § 34. 46) zu Grunde lag. Die theokratische Gesetzgebung trat nicht nur diesen Greueln entgegen, sondern sie gründete auch die Sühne auf die reinsten, dem Heidenthum durchaus fremden Grundlagen, nämlich einerseits auf das tiefe religiöse Bewusstsein von der Todeswürdigkeit der Sünde vor dem lebendigen, heiligen Gott, welche der Sünder durch die Darbringung des Thierblutes thatsächlich für seine Person bekennt, anderseits auf eine geoffenbarte gnädige Ordnung Jehova's, nach welcher durch seine freiwillige Annahme (*acceptilatio*) das Blut des Opfers die Sühne vermittelt (vgl. das נִתְחַיֵּר לָכֶם Lev. 17, 11). Aus einer diesen Grundlagen entsprechenden Gesinnung muss daher der innere Akt hervorgehen, der auch hier in dem äusseren Akte des dargebrachten Opfers sich vollziehen soll (§ 47. 51).

1) Dass diese Ausdrücke nicht sinnlich, sondern symbolisch zu fassen sind, s. Ps. 50, 12 ff.

Anm. כִּפֶּה heisst bedecken; Gegenstand des Bedeckens ist entweder der Sünder oder die Sünde, oder beide zugleich (Lev. 5, 18. 19, 22). Die Bedeckung des Sünders oder der Sünde durch das Blut ist nach dem Gebrauch des verwandten כִּפֶּה (Ex. 21, 30. Num. 35, 31) zu beurtheilen. Das in den Tod gegebene Leben des Thieres gilt als λύτρον für den Schuldigen. Dabei ist jedoch nicht an eine poena vicaria durch die Tödtung des Opferthieres zu denken; auch hat das Blut nicht an und für sich versöhnende Kraft, sondern gewinnt diese erst durch die bei dem Darbringen vorausgesetzte Gesinnung und durch die gnädige Veranstaltung Gottes, vermöge deren allein das Blut des Thieres an Stelle des durch den Tod verwirkten Menschenlebens treten kann. — Abzuweisen ist auch die Ansicht Oehler's, dass die Hingabe der reinen schuldlosen Thierseele die unreine Menschenseele in der Selbsthingabe an Gott vertrete, denn das „reine Leben“ des Thieres ist ein Begriff, welcher der Sünde des Menschen nicht gegenübergestellt werden kann.

§ 53. Die Handauflegung auf das Opferthier, die von Seiten des Opfernden vor der Schlachtung erfolgte (סָמַךְ יָדָיו, Lev. 1, 4. 3, 2. 4, 4 u. a.), bezeichnet die Uebertragung eines für ihn innerlichen Momentes auf das Opferthier, also mit direkter Beziehung auf die mit demselben bei der Opferung äusserlich zu vollziehenden Akte. Darin liegt eine Stellvertretung des Innern durch das Aeussere, die sowohl hinsichtlich der Selbsthingabe, als hinsichtlich der Sühne bei allen blutigen Opfern stattfand (§ 51. 52).¹

Ebenso war bei allen Opfern der Zweck sowohl der der Anbetung und Verherrlichung Gottes als der des Gnadesuchens oder des Gnadengenusses für den Menschen. Durch das Vorwiegen des einen oder des andern dieser überall verbundenen Momente kennzeichneten sich die verschiedenen Arten der Opfer. Das Kennzeichen des Brandopfers, עֹלָה, כָּלִיל, war die Anbetung, das des Friedensopfers, זֶבַח שְׁלָמִים, das Gnadesuchen und der Gnadengenuss auf Grund des durch keine gröbliche

1) Auch bei dem Schuldopfer ist die Handauflegung vorauszusetzen, obwohl sie Lev. 5, 14 ff. nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Uebertretung gestörten Bundesverhältnisses. Im Fall einer solchen Uebertretung, sofern dieselbe nicht die Todesstrafe nach sich zog (§ 46), traten, mit ausdrücklichem Sündenbekenntnis verbunden, das Sündopfer, חַטָּאת, und das Schuldopfer, אֲשָׁם, ein, bei denen die Sühne das Kennzeichnende und Vorherrschende war, und zwar bei dem Schuldopfer mit besonderer juridischer Beziehung auf eine Verletzung göttlicher Bundesrechte (כִּפּוּר).

Der Ritus der verschiedenen Opfer, wozu auch die dafür zu wählenden verschiedenen Opferthiere gehören, ist statutarisch und in den Hauptzügen bedeutungsvoll bestimmt. Für den Aermern war in einem einzelnen Falle das Speisopfer für das blutige Opfer verstattet (Lev. 5, 11); letzteres wurde ausserdem zum grossen Theil mit Speis- und Trankopfern begleitet.

Das Passahopfer und das Bundesopfer am Sinai (Ex. 24) haben eine eigenthümliche grundlegende Bedeutung, indem durch das Blut die Sühne bei der Erlösung und Begründung der alttestamentlichen Gottesgemeinde vollzogen wurde (vgl. § 174).

§ 54. Durch die Sabbath- und Festordnung wurde dem in der Theokratie zu begründenden echten Gottesdienst (§ 47) die ganze Zeitdauer des Einzelnen und des Volkes zugeweiht. Dass diese in ihrer Continuität Jehova zu weihen sei, prägte sich in dem täglichen Morgen- und Abendopfer aus, der in der Darbringung eines jährigen Lammes mit Speis- und Trankopfer bestehenden עֹלֹת הַמִּיֶּדֶד (Ex. 29, 38—42. Num. 28, 3—8), neben der auch ein tägliches Räucheropfer befohlen war (Ex. 30, 7—9). — Die Opfer mehrten sich in vorgeschriebener Weise (Num. 28 und 29) an den in besonderem Sinne Gott geweihten Tagen, den Sabbathen und den Festtagen, an denen der Gottesdienst zugleich durch eine heilige Versammlung (מִקְרָא קָדֵשׁ, Lev. 23. Num. 28) ein gemeinsamer wurde, am vollkommensten an den drei Wallfahrtsfesten, dem Passahfest, פֶּסַח mit חַג הַמִּצּוֹת, dem Wochenfest, חַג הַשָּׁבֻעוֹת, und dem Laubhüttenfest, חַג הַסֻּכּוֹת. Das Wochenfest als Fest der vollendeten Getreideernte bezog sich lediglich auf die physischen Wohlthaten Gottes, während bei den andern beiden Festen mit den physischen auch die heilsgeschichtlichen Wohlthaten Gottes zusammentrafen, nämlich im Passah und Mazzothfest mit dem

Frühlingsanfang und dem Beginn der Ernte das Gedächtnis des Auszugs aus Aegypten, und im Laubhüttenfest mit der Vollendung der Obst- und Weinernte (חג האסיף Ex. 23, 16) das Gedächtnis des Wüstenzuges. — Der siebente Monat (des im Unterschied von dem im Herbst beginnenden bürgerlichen Jahr durch die Erlösungsthat Jehova's geweihten religiösen Jahres), am Neumond eingeleitet durch den mit Sabbathruhe und -Freude gefeierten Tag des Posaunenalls (יום התרועה, Lev. 23, 24 f. Num. 29, 1, vgl. Num. 10, 9 f.), hatte eine Art sabbathlicher Bedeutung. Er war auch der Monat des freudereichen Laubhüttenfestes, zugleich aber des dem letzteren vorangehenden grossen Versöhnungstages (יום הכיפורים, Lev. 16), an welchem alle für die Sünde der ganzen Gemeinde darzubringende Sühne zu ihrer alttestamentlichen Vollendung gelangte. — In grossartiger Weise fand die Weihe der Zeiten ihren Abschluss in dem Sabbath- oder Erlassjahr (שנת השמיטה oder שנת שבתון, Ex. 23, 10 f. Lev. 25, 1—7. Deut. 15, 1—11. 31, 10—13), und dem Halljahr (שנת היובל, Lev. 25, 8—10), in welchen Gemeinde und Land sabbathlich feiern und zugleich, dem Herrn der Gemeinde zu Ehren, die inzwischen in ihr entstandenen socialen Missverhältnisse nach Möglichkeit ausgeglichen werden sollten.

§ 55. Wie im Dekalog (§ 44), so erscheint in der ganzen mosaischen Gesetzgebung das menschliche Pietätsverhältnis als unmittelbarster Ausdruck der Furcht Gottes und als Hauptstütze aller religiös-sittlichen Ordnung. Wenn die Unterwerfung unter die letztere nöthigenfalls durch Zwang erreicht wird (§ 36), so beruht doch das Ansehen der diesen Zwang ausübenden Gewalt auf der Pietät, die sie fordert.

Als Verhältnis der Pietät, der ehrfürchtigen Gesinnung gegen die gottverordneten Vertreter der sittlichen Ordnung, ist zunächst und vor allem das rechte Verhältnis der Kinder gegen die Eltern aufrecht zu erhalten (Ex. 21, 15. 17. Lev. 19, 3). Die Eltern haben in Wahrnehmung der von Gott gewollten Zucht eine richterliche Macht bis zur Verhängung der Todesstrafe über den ungerathenen, frech sich empörenden Sohn, jedoch unter Aufsicht der Gemeinde (Deut. 21, 18—21). Eine gleichartige Pietät wird dann in deutlicher Parallele den Greisen

und insbesondere der Obrigkeit gegenüber gefordert (Lev. 19, 32. Ex. 22, 27. Deut. 17, 12). Das Königsgesetz (Deut. 17, 14 ff.) ist nachmosaisch, aber dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung gemäss, insofern das Königthum die Gottesherrschaft nicht beeinträchtigt, sondern ihr dienen und die Majestät ihrer Ordnungen vertreten soll. Nur das bloss weltliche heidnische Königthum war mit der Theokratie unvereinbar (1 Sam. 8).

Anm. Heidnische Parallelen s. bei Dillmann zu Ex. 20, 12. Lev. 19, 32. —

§ 56. Den auf der zweiten Tafel des Dekalogs enthaltenen Grundgesetzen gemäss sind alle socialen Verhältnisse in der Theokratie sittlich und rechtlich geordnet. Dabei tritt wegen des staatlichen Charakters der Theokratie das rechtliche *jus talionis* stark hervor (Lev. 24, 20, vgl. Matth. 5, 38). Doch kommt zugleich das sittliche Princip der Nächstenliebe mit ausdrücklicher Hervorhebung der religiösen Begründung zu voller Geltung (Lev. 19, 18), und zwar nicht nur gegenüber dem Volksgenossen, sondern auch gegenüber dem Fremdling (Lev. 19, 34. Deut. 10, 19). Die Abschliessung gegen die Kananiter wird durch die Gefahr der Verlockung zu ihrem greuelhaften Götzendienst begründet (Ex. 23, 32. 33. 34, 14—16. Deut. 7, 4. 20, 18, vgl. § 37). Gerade im Gegensatz gegen die mit diesem verbundene Wollust und Grausamkeit fordert die Theokratie einerseits strenge und keusche Sitte (Lev. 18, 6 ff. 20, 10 ff. 19, 29. Ex. 22, 15 f. 18. Lev. 18, 22 f. 20, 17 ff.), anderseits thätige Liebe, Theilnahme, Barmherzigkeit gegen Wittwen und Waisen, Arme und Nothleidende, neben denen auch die Fremdlinge genannt werden (Lev. 19, 14. Ex. 22, 21 ff. 22, 20. 23, 9. Deut. 24, 17 ff. Lev. 19, 9 f. 25, 35 ff. u. a.), Dienstfertigkeit auch gegen den Feind (Ex. 23, 4. 5), Milde selbst gegen die Thiere (Lev. 22, 28. Deut. 22, 6. 7. 25, 4). — In dem allen bethätigt sich der wahrhaft göttliche Geist der mosaischen Gesetzgebung, von dem eine allmähliche Gegenwirkung auch gegen gewisse, nicht sogleich völlig zu überwindende Schranken der sittlichen Gesamtentwicklung der Menschheit ausgehen musste (vgl. § 37 a. E.).

§ 57. Wie die zweite Tafel des Dekalogs sich auf die

erste gründet, so ist die Basis der ganzen socialen Gesetzgebung die Scheu vor Jehova als dem wahrhaften einigen Gesetzgeber, wenn dies auch nur in einzelnen Fällen ausdrücklich hervorgehoben wird, wie Lev. 19, 3. 4. 10. 12. 18. 25. 32. 23, 22. 25, 38. Deut. 24, 18. 22. Ein dabei besonders wichtiger Gesichtspunkt ist der, dass jede Uebertretung der göttlichen Ordnungen vor dem heiligen Gott eine Verunreinigung des Einzelnen und der Gemeinde und darum zu sühnen ist (§ 52), wenn sie nicht dem göttlichen Bannfluche (חֵרֶם) verfallen soll. Den einzelnen Reinigungsakten tritt dabei die grosse Sühne des Versöhnungstages gewissermassen ergänzend als Reinigung des ganzen Volkes zur Seite (Lev. 16, 30). — Vor allem wird sowohl durch Hurerei (Lev. 19, 29), als durch Blutschuld (Num. 35, 34), das ganze Land verunreinigt oder entheiligt (Num. 35, 33, vgl. Deut. 21, 8. 22, 22). Derselbe Gesichtspunkt gilt unzweifelhaft für alle zu sühnenden religiös-sittlichen Vergehen, auch wo er nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Das ganze Heidenthum ist unrein und darum als solches dem Bannfluch geweiht (Ex. 34, 13. Deut. 7, 5. 20, 17); Israel aber ist durch die göttliche Erwählung geheiligt und gereinigt (Deut. 7, 6). Darum wird eine Reihe göttlicher Gebote eingeleitet durch die Forderung: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (Lev. 19, 2).

§ 58. Im Zusammenhang mit den dargestellten religiös-sittlichen Grundanschauungen sind die Gesetze über das in theokratisch-physischem Sinne Reine und Unreine aufzufassen. Auch in diesem Sinne soll die Gemeinde, als dem heiligen Gott geheiligt, rein sein und namentlich nur gereinigt ihm nahen (Ex. 22, 30. Lev. 20, 7. 11, 44. 45. 19, 1. 2. 20, 26). — In dieser höheren Beziehung wird mit Recht schon die leibliche Reinlichkeit im gewöhnlichen Sinne des Worts gefordert (Ex. 19, 10. Deut. 23, 13 ff.). Sodann ist das Fleisch gewisser unreiner Thiere und alles Fleisch gefallener Thiere zu essen verboten (Lev. 11. Deut. 14, 3 ff. Ex. 22, 30. Lev. 17, 15). Andere Verunreinigungen werden bewirkt durch die Berührung der Todten (Num. 19, 11 ff.), durch gewisse normale und krankhafte Affektionen der Geschlechtsorgane (Lev. 12, 1—8. 15, 1—33), durch den Aussatz an Menschen, Kleidern und Häusern (Lev.

13. 14). Fast zu alledem finden sich Analogien bei den Griechen, den Aegyptern, den zoroastrischen und indischen Ariern, sodass auch hier uns Vorstellungen begegnen, die der ganzen damaligen Entwicklungsstufe der Menschheit eigenthümlich sind, im Mosaismus aber auf dem reineren und tieferen Grunde des Bewusstseins von der durch die Sünde auch in die Natur eingedrungenen Störung und Zerrüttung beruhen.

Die Reinigung geschah dem verschiedenen Grade der Verunreinigung gemäss durch Waschungen, durch das Sprengwasser von der rothen Kuh (Num. 19), durch Reinigungsopfer und andere genau vorgeschriebene Weisen. Durch alle diese levitischen Reinigkeitsgesetze sollte das Bewusstsein aufrecht erhalten werden, dass der Zustand der Menschheit ein durch die Sünde mit Unreinheit befleckter ist, und dass die Unreinheit auch in die physische Seite der menschlichen Natur hineinwirkt. Darauf deutet auch die sogar bei gewissen Entsündigungsweisen eintretende Verunreinigung symbolisch hin (Lev. 16, 26 ff. Num. 19, 7 ff., V. 21). In dem einzelnen geschichtlich bedingten Material der Reinigkeitsgesetze, z. B. in der Bestimmung der unreinen Thiere, ist dabei die Einwirkung zufälliger und conventioneller Momente anzuerkennen.

Anm. Parallel sind die Gesetze, welche die ursprüngliche Ordnung der Natur gegenüber Verfälschungen aufrecht erhalten sollen, wie gegen die unnatürliche Wollust (Lev. 18, 22 ff. 20, 23 ff.), gegen Verstümmelung (Lev. 22, 24), auch die sog. *lex heterogeneorum* (Lev. 19, 19).

§ 59. In dieses Bundesverhältnis zu Jehova und damit in die Gemeinde der ihm Geweihten und Geheiligten trat der Einzelne ein durch die Beschneidung (§ 28). Sie ist daher der Zugang und die Verpflichtung zu der nur in Israel zu verwirklichenden Reinheit im weitesten Sinne des Worts (§ 57. 58); an sie ist die Berechtigung zur vollkommenen Theilnahme an allen Ordnungen des Gottesdienstes geknüpft (Ex. 12, 48). — Die Priesterweihe (Ex. 29, 1 ff. 40, 12—15. Lev. 8, 1 ff.) verpflichtete zu besonderer Hingabe an Jehova (Deut. 33, 9. 10), womit dann auch gesteigerte Anforderungen der gesetzlichen Reinigkeit (Lev. 21, 1—9. 10—15. 22, 8) und des vorsichtigen

Wandels (Lev. 10, 9) vorhanden waren. Auch für die Leviten fand bei ihrer Darbringung durch die Gemeinde zum Dienste Jehova's eine besondere Weihe statt (Num. 8, 5—22). — Der, welcher nicht von priesterlichem oder levitischem Geschlecht war, konnte durch das Gelübde des Nasiräat's eine ähnliche besondere Selbstweihe zum Dienste Jehova's vollziehen (Num. 6, 1—21). — Alle diese besonderen Leistungen aber sollten dazu beitragen, das allgemeine Priesterthum des gottgeweihten Volkes wenigstens annähernd zu verwirklichen (vgl. Ex. 19, 6), daher auch die Erweckung von Nasiräern als eine dem ganzen Volke erwiesene göttliche Gnade betrachtet wurde (Amos 2, 11).

Anm. Die religiöse Bedeutung der Beschneidung ruht auf ihrer physischen. Sie galt als Mittel zur Beförderung leiblicher Reinheit und Gesundheit; und als solches wurde sie Symbol der Weihe des sich immer erneuernden Geschlechts an die Gottheit. Man vgl. dazu die Anwendung des Begriffs der Beschneidung auf das sittliche Gebiet (Deut. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. Lev. 26, 41. Jer. 6, 10. Ez. 44, 9).

3. Die mit dem Gesetz gegebene religiöse Erkenntnis.

§ 60. Wenngleich die Offenbarung in der sinaitischen Gesetzgebung zunächst nur als göttliche That und im Zusammenhang mit anderen Gottesthaten zu begreifen ist (§ 36. 38), so bewährt sie sich doch als solche auch durch die geschichtliche Macht der ihr zu Grunde liegenden Gedanken, die durch das wissenschaftlich zu untersuchende Mehr oder Minder der nachmosaischen Elemente im Pentateuch nicht beeinträchtigt werden. Das Gesetz hatte nicht die Aufgabe, ganz neue Erkenntnisse in theoretischer Weise fertig mitzutheilen, sondern es war der göttliche παιδαγωγός (Gal. 3, 24), unter dessen Zucht eine Jahrhunderte hindurch wachsende Erkenntnis von innen heraus sich entwickelte. Doch sind allerdings auch schon mit der Gesetzgebung selbst gewisse Momente bewusster Erkenntnis gegeben, die im Verhältnis zu denen der vorangehenden Zeit uns als Neubelebung und weitere Entfaltung entgentreten. Diese haben wir jetzt noch zu betrachten.

§ 61. Nach der auf geschichtlicher Erinnerung beruhenden Darstellung des Elohisten (Ex. 6, 3 ff.) erhielt der Name Jahve, wenn er auch möglicherweise schon früher im Gebrauch war, durch die Mose zu Theil gewordene Offenbarung als der theokratische Bundesname Gottes eine ganz neue Bedeutung. Derselbe beruht sicher in sprachlicher Beziehung auf dem Sinn des יהוה = sein, nicht = werden (Ex. 3, 14). Gott wird damit als der ὄντως ὢν, natürlich nicht in der Weise philosophischer Reflexion, sondern in unmittelbarer religiöser Anschauung aufgefasst, woran sich alsdann die praktisch wichtigen Begriffe der Selbständigkeit und Beständigkeit anknüpfen. Dieser ewige Gott ist der, welcher sich Israel in Zeit und Raum als der lebendige offenbarte. Daher ist Jahve für das Volk des A. B. die Bezeichnung Gottes als Bundesgottes, ohne dass sprachlich im Namen Jahve an und für sich das Moment der Offenbarung enthalten ist. Dagegen wurde dasselbe für die religiöse Erkenntnis in der altüberlieferten Vorstellung von dem Engel Jehova's (Ex. 23, 20 ff., vgl. § 31) und in den gleichfalls älteren Begriffen des Namens und des Antlitzes Jehova's ausgeprägt, Begriffe, die für die Folgezeit bis in die Epoche des N. T. hinein eine durchgreifende Bedeutung erhielten. In besonderer emphatischer Anwendung bezeichnen nämlich auch diese Wörter die gnädige Herablassung Gottes, wodurch er thatkräftig seine Wesenheit als Objekt menschlicher Wahrnehmung und Anrufung offenbart (Ex. 23, 20 ff. 33, 14. Num. 6, 25, vgl. Lev. 24, 11. Deut. 28, 58). Synonym damit ist die erscheinende Herrlichkeit Jehova's (כְּבוֹד), die der sündige Mensch, ohne zu sterben, nicht vollkommen zu schauen vermag (Ex. 33, 18—20. 34, 6—8).

Anm. Die Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott findet sich auch im Heidenthum, vgl. des Verf. Hiob S. 70 ff., Inschrift des Eschmunazar S. 75 u. S. 142 ff.

§ 62. Die Vorstellung der Gottheit als der heiligen war, wie die Sprachvergleiche zeigen, den Semiten ursprünglich gemeinsam. Es lagen darin die Momente der Reinheit und der Absonderung, ohne Zweifel im Sinn der Erhabenheit. In der Vorstellung der Patriarchenzeit kommt der Begriff des Heiligen

gar nicht vor. Dagegen ist er in den nachfolgenden Büchern des Pentateuch auf das mannigfaltigste auch sprachlich ausgeprägt. Nach der hierin vorliegenden Erinnerung erhielt er jedenfalls durch Moses eine ganz neue Bedeutung und wurde bleibendes Besitzthum der Gemeinde. Er ist wesentlich bedingt durch den erkannten Gegensatz, in welchen die göttliche Gründung der Theokratie gegen die von dem Heidenthum und der Sünde beherrschte Welt tritt (§ 37). Daher ist in der Heiligkeit Gottes sowohl die absolute Reinheit und die Ursächlichkeit aller geschöpflichen Reinheit, mithin aller sittlichen Ordnungen (§ 57. 58), als auch die Sonderung und Abgezogenheit von der Vergänglichkeit, Niedrigkeit und Gemeinheit der sündigen Welt gesetzt. Die Gründung der Theokratie ist eine Aussonderung und Heiligung Israels (vgl. § 37); und jeder Weihende, wie jeder richterliche Akt der Heiligkeit Gottes ist eine Offenbarung seiner Majestät und Herrlichkeit (Lev. 10, 3, und als Nachklang der mosaischen Zeit Ex. 15, 11, vgl. Jes. 6, 3). Damit hängt ferner die Anschauung von der Eifersucht Jehova's und die Auffassung des Götzendienstes als einer die Treue gegen ihn verletzenden Hurerei zusammen (Ex. 20, 5. 34, 14—16). Nur auf diesem Grunde der erkannten Heiligkeit Gottes konnte sich auch die neue Offenbarung seiner Gnade und Wahrheit, seiner Barmherzigkeit und Langmuth aufbauen (Ex. 34, 6).

Anm. Der Streit über die Etymologie von קדוש, ob dasselbe vom Grundbegriff der Reinheit oder von dem der Absonderung ausgeht, ist wenig erheblich; so weit sich das Wort im Sprachgebrauch zurückverfolgen lässt, umfasst es beide Bedeutungen. — Wie der Begriff der Heiligkeit Gottes durch die Erwählung Israel's grundlegende Bedeutung für das alttestamentliche Bewusstsein gewinnt, so bezieht er sich auch durchgängig auf das Verhältniß Gottes zu seinem Eigenthumsvolke. Heilig ist Gott als Israel's Gott.

§ 63. Zugleich verstärkte und vertiefte die Gesetzgebung die schon der Urüberlieferung angehörige Erkenntnis der furchtbaren und allgemeinen Macht der Sünde in der Menschheit (§ 22. 23), während auf das auch in der Geisterwelt vorhandene Böse nur ein symbolischer Ritus des Ver-

söhnungstages, die Sendung des einen Bocks an den Asasel, hindeutet (Lev. 16, 8. 10. 26). Alle Ordnungen des theokratischen Gottesdienstes wirkten das Bedürfnis der Sühne gegenüber dem heiligen Gott, woraus dann, je vollkommener sie mit der Zeit ihre pädagogische Bestimmung erfüllten (§ 60), die Sehnsucht nach vollkommener Erlösung hervorgehen sollte.

In dem so aufs tiefste begründeten Bewusstsein der trotz der Sünde durch die Gnade ermöglichten Gemeinschaft des Menschen mit Gott lag auch der Keim einer künftigen weiteren Entwicklung des eschatologischen Elements, die jedoch in der mosaischen Zeit selbst nicht stattfand. Die Zukunft des einzelnen Menschen trat damals hinter der der Gemeinde zurück, diese aber stand an der Schwelle der Erfüllung des einen Theiles der patriarchalischen Verheissungen, der Einnahme des gelobten Landes (§ 27). Darüber trat der Blick auf das fernere letzte Ziel zunächst zurück.

Anm. So unsicher auch die Etymologie des Wortes **עזאזל** ist, so erhellt doch schon aus der Gegenüberstellung zu **יהוה** (Lev. 16, 8), dass darunter ein Dämon zu verstehen ist. Das Nähere bei Dillmann zu Lev. 16, 8.

3. Abschnitt. Die Prophetie.

1. Die Prophetie und das Prophetenthum.

§ 64. Trotz der Heiligkeit und Hoheit der in dem ganzen theokratischen Gesetz ausgeprägten göttlichen Gedanken (Röm. 7, 12. 14) würde dasselbe wegen des mit ihm verknüpften statutarischen Zwanges nur als tödtender Buchstabe haben wirken können (2 Kor. 3, 6 f., § 36. 39), wenn nicht seiner pädagogischen Zucht eine immer erneuerte Geistesmittheilung Gottes in der Prophetie zur Seite gegangen wäre. Daher wird auch die Sendung der Propheten als eine der höchsten Wohlthaten Gottes unmittelbar neben die Grossthaten gestellt, wodurch er Israel

zu einem Volke gemacht hat (Am. 2, 10. 11, vgl. Hos. 12, 10. 11). Das Ziel war die Erfüllung der ganzen erwählten priesterlichen Gemeinde mit dem Geiste Gottes (Num. 11, 29. Joel 3. Jer. 31, 31 ff. Ez. 36, 27). Aber eben damit dies Ziel erreicht werden könne, war zunächst, wie ein besonderes Priesterthum, so auch ein besonderes Prophetenthum nothwendig.

§ 65. Die Propheten waren die Sprecher Gottes an die Gemeinde, dem verschiedenen Bedürfnis der verschiedenen Zeiten gemäss. Wie Abraham und Mose Propheten genannt wurden, so ist in Josua und den Richtern ein prophetisches Element anzuerkennen,¹ das in Samuel, dem Begründer des theokratischen Königthums und der sogenannten Prophetenschulen seinen Gipfelpunkt erreicht (1 Sam. 3, 20). Seitdem tritt das Prophetenthum in ergänzender Weise als freie geistige Macht neben die gesetzlich geordneten Aemter des Königthums und des Priesterthums. Da die beiden letzteren später im nördlichen Reiche von der Theokratie abfielen, ward diese dort in einem gewaltigen Kampfe durch die Propheten und die zu einer neuen Bedeutung gelangenden Prophetenschulen aufrecht erhalten. — Mit Joel begann um das Jahr 800 v. Chr. die Reihe der ihre Prophetien aufzeichnenden Gottesmänner, die nach dem Exil mit Maleachi endet. In ihnen allen waltet derselbe Geist. Dadurch ist aber eine durch die Zeitverhältnisse bedingte geschichtliche Entwicklung nicht ausgeschlossen. So unterscheiden sich die Propheten der assyrischen, chaldäischen und persischen Zeit. — Das im makkabäischen Zeitalter entstandene Buch Daniel knüpft an ältere Erinnerungen an, ist aber wesentlich als prophetische Poesie, als originaler dichterischer Nachklang der früheren Zeit zu betrachten. — Johannes der Täufer ist der Gipfelpunkt und zugleich das Ende der alttestamentlichen Prophetie.

Anm. 1. נְבִיא ist Sprecher Gottes, προφήτης, v. נבא = נבע, sprudeln, Hif. = verkünden Ps. 19, 3. 78, 2. 145, 7, vgl. auch הַטִּיף tröpfen Mi. 2, 6. 11; die pass. Bedeutung (der Ange-sprudelte u. s. w.) ist hier ebenso wenig berechtigt, wie bei הַטִּיף,

1) Abraham Gen. 20, 7, die Patriarchen Ps. 105, 15, Mose Deut. 18, 15, Mirjam Ex. 15, 20, Debora Richt. 4, 4.

und die Annahme des leidentlichen Begriffs der Geisteserfüllung als Nebenbedeutung sprachlich ebenso wenig statthaft, wie bei *προφητης*. Auch die reflexiven, nicht passiven Formen *נָבֵא* und *הִתְנַבֵּא* weisen sprachlich nicht auf ein leidentliches Bestimmtsein von aussen, sondern bezeichnen die intensive Thätigkeit. Das Arabische und die klassische Grundstelle Ex. 7, 1 (vgl. 4, 16) stimmen mit der Fassung des Begriffs von *נָבִיא* als Sprecher überein.

Anm. 2. Während die Patriarchen nur Sprecher Gottes für ihr Haus und Geschlecht waren, tritt der prophetische Beruf in Mose, dem Begründer der Theokratie, in besonderer Macht hervor, weshalb derselbe auch als einzigartig mit göttlicher Mittheilung begnadigt erscheint (Num. 12, 8. Deut. 34, 10). Ahron und Mirjam (vgl. Num. 12, 2), ebenso wie die Aeltesten Israels, die Theil an dem auf Mose ruhenden Gottesgeist erhalten (Num. 11, 25), erscheinen als Führer und Vertreter des Volks der prophetischen Gabe theilhaft, und in ähnlicher Weise ist das prophetische Element in Josua und den Richtern zu verstehen. Auch bei David und bei Salomo, wenigstens in dessen erster Zeit, verbindet sich noch mit dem richterlichen Moment das prophetische, vgl. bes. David's letzte Worte, 2 Sam. 23, 1—7. — Besondere Propheten werden sicher nach richtiger Erinnerung schon in der Richterzeit erwähnt (Richt. 6, 7—10. 1 Sam. 2, 27, vgl. 1 Sam. 3, 1. 9, 6 ff.). Die Bedeutung des Prophetenthums neben dem Königthum erscheint bereits unter David in Nathan, wird in der Folgezeit, je mehr Königthum und Priesterthum ihre gottgesetzten Schranken überschreiten, immer grösser und erhebt sich — noch vor der Zeit der grossen Schriftpropheten — in dem von der Ueberlieferung Mose gleichgestellten Elia und seinem Nachfolger Elisa zu besonders gewaltiger Macht.

Anm. 3. Bei den Prophetenschulen hat man nicht an schulmässige Unterweisung, sondern an Vereinigungen zu denken, die sich an einen hervorragenden Propheten als Meister und Vorgänger anschlossen (vgl. 1 Sam. 10, 5 ff. 19, 19 ff. und später den Namen *בְּנֵי הַנְּבִיאִים*); unter Elia und Elisa werden solche Vereinigungen zu Bethel, Jericho und Gilgal genannt;

Elisa wird 2 Kön. 4, 38. 6, 1 ausdrücklich als ihr Meister bezeichnet. Seine Tracht — härenes Gewand und lederner Gürtel — scheint vorbildlich für die Tracht der späteren Propheten geworden zu sein (Jes. 20, 2. Sach. 13, 4, vgl. Matth. 3, 4. Hebr. 11, 37). — An die Prophetenvereine schlossen sich die theokratisch Gesinnten im nördlichen Reiche an (2 Kön. 4, 23. 42); auf eine spätere Entartung scheint Am. 7, 14 hinzuweisen.

§ 66. In dem Beruf der Propheten waren ein contemplatives und ein thatkräftiges Element mit einander verknüpft. Sie mussten als Seher (חֲזִיּוֹן, רְאִי) in die göttlichen Gedanken sich versenken, die sie zu verkünden hatten, und die sich immer auf das Reich Gottes, keineswegs aber immer als Weissagungen auf dessen Zukunft bezogen.¹ Sie mussten dieselben aber auch gegenüber vielfach widerstrebenden Mächten zur Geltung bringen (Jes. 6, 9 ff. Jer. 1, 18. Ez. 2 u. 3, vgl. Jer. 6, 17. Ez. 3, 17 צִפָּה). Nach beiden Seiten hin waren sie Organe Jehova's, und beide Arten ihrer Thätigkeit mussten immer mit einander verbunden sein, wenngleich die eine oder andere in einzelnen Persönlichkeiten und in einzelnen Momenten überwiegen konnte. Nach beiden Seiten hin prägte sich ferner der symbolische Zug des Alterthums in den Propheten aus, nämlich einmal in dem symbolischen Schauen (der Vision), sodann in den symbolischen Handlungen.

§ 67. Sowohl für die contemplative Vertiefung, als für das thatkräftige Wirken war es wichtig und nothwendig, dass die Propheten, vom Geiste Gottes erleuchtet, die göttlichen Führungen ihres Volkes in der Vergangenheit und im Zusammenhang damit die Zeichen ihrer eignen Zeit recht erkannten. Daher die häufigen geschichtlichen Rückblicke in den Propheten (Joel 4. Am. 2, 9 ff. 6, 2. Mich. 6, 3 ff. Jer. 2—4. Ez. 16. 23), und endlich im Buche Daniel jene grossartige Zusammenschauung der verschiedenen Zeiten, in welcher man mit Recht die Keime einer sogenannten Philosophie der Geschichte erblickt

1) Darum heisst nicht nur das Gesicht im engeren Sinn, sondern der ganze Inhalt der göttlichen Offenbarung, die der Prophet empfängt, חֲזִיּוֹן.

hat. Daher ferner der Einfluss, den die Propheten auf die theokratische Geschichtsschreibung ausgeübt haben und der sich noch in der Benennung der *prophetae priores* ausprägt. Aus ihm erklärt sich in den letzteren die Consequenz des sogenannten theokratischen Pragmatismus, der sich zu erkennen giebt in den Gesichtspunkten des die Geschichte beherrschenden göttlichen *jus talionis*, des höheren Rechtes des davidischen Königthums, des in der Gründung des nördlichen Reiches und in dem dortigen Bilderkultus sich vollziehenden Abfalls und in der Beurtheilung der sämtlichen Könige nach ihrer Stellung zu dem Gesetz. In dem allen ist die höhere Wahrheit gegenüber manchen abweichenden neueren Auffassungen auf Seiten der theokratischen Geschichtsschreibung, wenngleich letztere eine Ergänzung nach Seite der menschlichen Zusammenhänge bedarf.

§ 68. Die Prophetie tritt nirgends als ein schlechthin neuer Anfang auf, sondern sie knüpft auch da, wo sie Neues, dem natürlichen Menschen Unzugängliches verkündigt (Jes. 42, 9. 43, 19. 48, 6), überall an frühere göttliche Offenbarungen und an die durch diese bestimmte Geschichte des Gottesreiches an. Daher gehen auch die göttlichen Gedanken selbst, welche die Prophetie zur Geltung zu bringen hat (§ 66), in die Form menschlicher Entwicklung ein, besonders die, welche sich auf die Zukunft und das letzte Ziel des Gottesreiches beziehen. Denn auch die Weissagung setzt die den Patriarchen gegebenen Verheissungen (§ 27. 23) und die denselben gemäss bis auf die Gegenwart des Weissagenden erfolgte geschichtliche Entwicklung Israels voraus. Dennoch ist in jeder echten prophetischen Verkündigung zugleich ein Moment göttlicher schöpferischer Geistesmittheilung. Gerade dieses Ineinander des Göttlichen und Menschlichen bildet für das wissenschaftliche Verständnis der Prophetie das Hauptproblem.

§ 69. Obgleich die göttliche Geistesmittheilung im A. T. vorzugsweise an die Prophetie geknüpft ist, so hat doch an derselben auch schon dort die ganze echte theokratische Gemeinde einen Antheil, wie denn die letztere nur dadurch die Prophetie und überhaupt alle göttliche Offenbarung zu verstehen vermochte. Daher hat auch die Entwicklung der religiösen

Erkenntnis in dem prophetischen Bewusstsein (§ 65) ein gewisses Analogon in dem allgemeinen theokratischen Bewusstsein. Insbesondere tritt das in der heiligen Poesie hervor, in welcher die aller echten Poesie eigene ideale Erhebung der Anschauung und der Empfindung durch den heiligen Geist bewirkt ist. Sie nähert sich daher mehrfach in ihrem Tone dem der Prophetie (2 Sam. 23, 1 ff. Ps. 49, 2—5. 50, 1—7. Hi. 4, 12 ff. 19, 23 ff.), während anderseits diese nicht nur in einer speciell so zu nennenden prophetischen Poesie nachklingt (§ 65), sondern auch in der eigentlichen prophetischen Verkündigung fast durchgängig in poetischer Form erscheint, und selbst da, wo diese nicht vorhanden, wenigstens von einem poetischen Hauche durchweht ist, vgl. z. B. Ezech. 1 u. 2, Sach. 1—6.

§ 70. Von den in den prophetischen Schriften gegebenen Offenbarungsmomenten der religiösen Erkenntnis ist daher hier nur das der Weissagung — natürlich im Zusammenhang mit dem erleuchteten Blick in die ganze Geschichte der Theokratie — als der Prophetie eigenthümlich zu behandeln, während alle andern¹ in die Darstellung des allgemeinen theokratischen Gemeindebewusstseins mit aufzunehmen sind (vgl. § 12). Allerdings finden sich anderseits auch Momente der Weissagung in den nichtprophetischen Büchern, z. B. in den Psalmen (vgl. Ps. 68, 29 ff. Ps. 72); aber hierdurch wird nicht aufgehoben, dass die Entfaltung der Weissagung, im Grossen betrachtet, an den besonderen Beruf der Propheten geknüpft war und in deren Schriften als ein in sich zu begreifendes Ganzes vorliegt, und zwar als ein Ganzes, in welchem sich ein eigenartiges, das gesamte theokratische Bewusstsein schöpferisch bestimmendes Element besonderer göttlicher Offenbarung ausprägt.

§ 71. Sowie in der Weissagung zugleich göttliche Offenbarung und menschliche Entwicklung ist (§ 68), so auch in dem gesamten Weltlauf, den sie zu deuten hat. Ihr Gegenstand sind nicht die einzelnen Thatfachen desselben als solche, sondern diese immer nur in ihrer Beziehung auf den eigent-

1) Z. B. der auch in andern nachmosaischen Schriften sich findende Gegensatz zum bloss äusserlichen Opferdienst.

lichen Hauptgegenstand, nämlich das in der Zeit sich vollendende ewige Gottesreich. So wird hier auf dem Boden der Offenbarung die echte theologische Betrachtung des Weltlaufs begründet, die ein tiefes Bedürfnis der menschlichen Natur ist, und zu der sich daher auch Analogien im Heidenthum, namentlich in den Mythologien finden. Doch sind dies nur schwache und trübe Anklänge an die volle Wahrheit, und es fehlt ihnen der Einfluss auf die Gemeinde, der der alttestamentlichen Weissagung eigen ist und der gerade auf ihrer Wechselwirkung mit der Geschichte der Theokratie beruht (§ 67). Mithin bewährt sich auch hier das göttliche Gepräge der Prophetie im Zusammenhang mit ihrer menschlichen Grundlage.

§ 72. Der in jeder echten Weissagung mitgesetzte göttliche Faktor (§ 68) kam dem Propheten in verschiedener Weise zum Bewusstsein, als Traum, als Gesicht, als göttliches Einsprechen, immer aber als eine ihn ergreifende höhere Macht, die ihn einer mehr als bloss menschlichen Gewissheit des innerlich Geschauten und Vernommenen versicherte. Auch dabei wird ein receptiver psychischer Faktor vorausgesetzt, den wir als den des prophetischen Hellsehens bezeichnen können. Es ist in der menschlichen Seele trotz des Selbstbetrugs und der bewussten Täuschungen, die sich daran angeknüpft haben, die — freilich nicht in des Einzelnen Gewalt stehende — Fähigkeit anzuerkennen, in gewissen Momenten die zeitlichen und räumlichen Schranken ihrer gegenwärtigen Daseinsweise zu durchbrechen. Hieraus erklären sich bei den verschiedenen Völkern die Erscheinungen des Hellsehens, des Ahnens, des Weissagens, die oft in natürlich gesunder, oft in krankhafter Weise hervortreten, oft auch, wie in der heidnischen Mantik, den dämonischen Mächten des Wahnes verfallen sind. Jene Fähigkeit nun wurde in der Prophetie — selbst wo die Ekstase in Folge der menschlichen Schwäche den Charakter der Gewaltbarkeit an sich trug — auf normale Weise durch den göttlichen Geist erweckt und diente ihm als psychisches Organ. Dabei konnte sich das prophetische Schauen zuweilen, was freilich der seltene Fall war, auf ganz einzelne äusserliche Dinge beziehen, unterschied sich aber auch dann immer durch seinen

Zusammenhang mit der ganzen theokratischen Aufgabe und Wirksamkeit der Propheten von der heidnischen Mantik, in welche dagegen die falsche Prophetie immer aufs neue überging. Dass die Theokratie eine scheinbar so excentrische, der Einmischung von Schwärmerei und Selbstbetrug ausgesetzte Gewalt wie die des Prophetenthums in sich aufzunehmen und selber die Kriterien des Wahren und Falschen darzubieten vermochte, das zeugt besonders stark für die Göttlichkeit sowohl der Theokratie als des echten Prophetenthums.

§ 73. Die Gegensätze in der prophetischen Theologie innerhalb der christlichen Kirche beruhen darauf, dass verschiedene der bisher betrachteten Momente im Wesen der Weissagung einseitig hervorgehoben wurden. Der Montanismus erzeugte eine krankhafte Ueberspannung und Verallgemeinerung des Moments der Leidentlichkeit in der prophetischen Ekstase. Hierin sah die Kirche mit Recht ein Herabsinken in eine mantische Vorstellung und behauptete dagegen die Mitwirkung des menschlichen Bewusstseins und Willens in der Prophetie. Doch wurde auch hier dem göttlichen Faktor gegenüber, für den man ein wohlbegründetes, aber einseitig überwiegendes Interesse hatte, der menschliche Faktor zu sehr als bloss passiv und receptiv und daher als losgerissen von der geschichtlichen Bedingtheit und Entwicklung aufgefasst. Das hierdurch zurückgedrängte menschliche Moment kam auch durch die Reformation, obgleich es von Luther anerkannt wurde, nicht zu vollem Rechte; erst der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts brachte es wirklich zur Geltung, jedoch wieder in einseitiger Weise bis zur völligen Leugnung des göttlichen Faktors. In der dagegen von einem tieferen religiösen Bedürfnis aus sich erhebenden Reaktion wurde der montanistische Standpunkt erneuert, gerade dadurch aber die Aufgabe zum klaren Bewusstsein gebracht, auch in der prophetischen Weissagung das Göttliche wie das Menschliche in voller Wahrheit aufzufassen. Zur gründlichen und gewissenhaften Lösung dieser Aufgabe müssen auch die dabei aufs neue hervorgetretenen wissenschaftlichen Differenzen beitragen.

§ 74. Bei der Unterscheidung des Göttlichen und Mensch-

lichen in der Weissagung können wir, auch was den Inhalt derselben betrifft, neben dem Moment wahrhafter göttlicher Offenbarung eine menschliche Schranke in der prophetischen Auffassung derselben anerkennen. Ihr höchster Gegenstand, die Vollendung des Reiches Gottes (§ 71), konnte auf dem Boden der Theokratie, welchem der echte prophetische Beruf in der vorchristlichen Zeit wesentlich angehörte (§ 64. 65. 72), nur als Vollendung der Theokratie selbst geschaut werden. Sowie nun die Theokratie die ewigen göttlichen Gedanken des Himmelsreichs wahrhaft in sich enthält, aber in einer incongruenten, zeitlich und örtlich bedingten und darum vergänglichen Form (§ 40), so ist mit dieser Doppelseitigkeit und der darin für die Erkenntnis liegenden Schranke auch alle alttestamentliche Prophetie, selbst die des grössten Vertreters derselben (Matth. 11, 9—11) behaftet. Keiner der Propheten vermochte den geistlichen Inhalt seiner Verkündigung von deren irdischer Form mit vollkommener Klarheit zu unterscheiden. Doch ist dabei festzuhalten, dass es ihnen nicht auf diese Form für sich genommen, sondern auf deren Inhalt ankam. Auch hatten sie vermöge ihres auf göttlicher Offenbarung ruhenden Schauens ein Bewusstsein davon, dass die von ihnen geschauten Dinge einer höheren überirdischen und überzeitlichen Ordnung angehörten. Sie konnten daher einzelner über die Schranken der gegenwärtigen Theokratie hinausreichender Lichtblicke theilhaftig werden und durch ihre Aufzeichnungen nach göttlichem Rathschluss für die Zeit der Erfüllung uns einen Dienst leisten: ἡμῖν διηκόνουν αὐτά (1 Petri 1, 12).

§ 75. Alle auf die Zukunft des Gottesreichs gerichtete theokratische Weissagung ruht auf den in der Urzeit dem ganzen Menschengeschlecht und auf den hernach den Patriarchen gegebenen Verheissungen (§ 23. 27). Auf die letzteren finden sich ausdrückliche Rückbeziehungen (Jes. 41, 8. 51, 2. Ezech. 33, 24. Mal. 2, 15). Die Gründung des Königthums hatte nicht nur eine hohe praktische Bedeutung für die theokratische Stellung des Prophetenthums (§ 65), sondern sie war vor allem auch eines der wichtigsten unter den geschichtlichen Momenten, welche auf den Inhalt der Weissagung bestimmend mit einwirkten. —

Die Einsicht in Wesen und Ziel des theokratischen Königthums ist schon bei Samuel vorauszusetzen, die erste auf dasselbe bezügliche Reichsweissagung ist die des Nathan (2 Sam. 7). Sie hatte eine grundlegende Bedeutung, insofern sie die Zukunft der Theokratie und somit des Gottesreichs mit den dem Davidischen Geschlecht gegebenen Verheissungen verknüpfte. Auf sie weisen sowohl die letzten Worte David's (2 Sam. 23, 1—7) zurück, als auch die wahrscheinlich der Davidischen Zeit angehörigen Königspsalmen Ps. 20 u. 21, Ps. 2 u. 110, welche beiden letzteren insonderheit nur im Zusammenhange mit der idealen Zukunft des Davidischen Königthums befriedigend zu verstehen und insofern messianisch sind, gleichviel ob man sie als bewusste oder als typische Weissagungen fasse. Als messianischer Typus im weiteren Sinne ist auch der 22. Psalm wegen seiner letzten Strophe zu betrachten.

2. Die Schriftpropheten.

§ 76. Dass von dem Zeitalter David's bis zu dem des Usia unter der Einwirkung des göttlichen Geistes eine weitere Entwicklung des Inhalts der Weissagung stattfand, ist in grösserem Umfange, als die ausdrücklichen Angaben der geschichtlichen Bücher erkennen lassen, anzunehmen. So setzt der erste schriftstellerische Prophet, Joel, die Anschauung von dem Tage Jehova's ('יום ה' 1, 15. 2, 1. 11. 3, 4) als durch frühere Weissagungen bekannt voraus. Was aber von jenem Propheten an die schriftstellerische Prophetie hervorrief, war dies, dass die in der Weissagung von Anfang an gesetzte Richtung auf einen grossen Zusammenhang theologischer Anschauung des Weltlaufs (§ 71) zu vollkommenem Bewusstsein und reicherer Entfaltung gelangte und sich in dichterischer Form auszuprägen strebte. Joel ist eben hierin den andern vorangegangen, die sich daher vielfach, theilweise wörtlich und noch bis in spätere Zeit hinein, ihm anschliessen. Auch sonst zeigt sich öfter die bewusste Anknüpfung eines späteren Propheten an frühere. Es ist dies von Wichtigkeit sowohl für das Verständnis der Seite menschlicher Entwicklung in der Prophetie

(§ 68), als für die schon vor dem Exil beginnende Reihe von prophetischen Schriften, welche alsbald für die echten Mitglieder der Theokratie eine Art von kanonischem Ansehen erhielten.

§ 77. Im Buche Joel sind Folgendes die auf die Zukunft des Gottesreiches bezüglichen Offenbarungen. Angeknüpft wird an eine gegenwärtige, als Züchtigung über das Volk verhängte Heuschreckenplage. In Bildern, die davon entlehnt sind, wird der herannahende Tag Jehova's als Gericht über Jerusalem geschildert, wobei der Prophet an die damals sich erhebende assyrische Weltmacht als göttliches Strafwerkzeug dachte (2, 1—11, vgl. 1, 15). Für Gegenwart und Zukunft wird das Heil des Volkes in eine gründliche Bekehrung und Busse gesetzt (2, 12—27). Dann soll über dasselbe einst die Fülle des Geistes ausgegossen werden (c. 3, vgl. § 64). Von da aus wird noch einmal der Tag Jehova's verkündigt (3, 4), aber als vertilgendes Gericht im Thale Josaphat über die feindlichen Heiden, die gegen das aus der Zerstreuung gesammelte Gottesvolk heranziehen. Nach ihrem Untergange wird ein nie mehr zu störender Friede, reich an allen göttlichen Segnungen, herrschen (c. 4). Als dieser Segnungen theilhaftig wird ausdrücklich nur das theokratische Gottesvolk bezeichnet; doch finden sich Andeutungen auf den von Zion ausgehenden Völkerseggen (3, 5. 4, 18).

§ 78. Amos und Hosea, deren beider Wirksamkeit zunächst dem nördlichen Reiche angehört, sind unter den schriftstellerischen Propheten diejenigen, welche zuerst die Verknüpfung der Zukunftshoffnungen der Theokratie und des Davidischen Hauses (§ 75) wieder aufnehmen. Beide setzen ein vorher zu erwartendes schweres Strafgericht über Juda wie über Israel voraus; doch ist ihre Rede vorzugsweise gegen das letztere gerichtet. Amos verkündet 9, 11 ff. die Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte David's; auch ein Ueberrest der Heiden (שְׂאֵרֵיהֶם), über den der Name Jehova's genannt wird, soll alsdann an dem beginnenden Heile theilnehmen. Bei Hosea steht fast noch mehr, als bei Amos, die Beziehung auf das nördliche Reich im Vordergrund. Von dessen Gliedern heisst es 3, 5, dass sie nach der Zeit der göttlichen Gerichte, in der

sie ohne König und ohne Gottesdienst sind, Jehova und ihren König David suchen werden. Das endliche Heil wird in dem ganzen Buche in besonders ergreifender Weise als Werk der nicht ermüdenden erbarmenden Liebe Jehova's dargestellt; diese erscheint hier unter dem Typus der bräutlichen und ehelichen Liebe, die Wiederannahme der Gemeinde daher als neue, unzertrennliche Verlobung mit ihr (2, 21). Hiermit wird zugleich die ganze Innigkeit und Ausschliesslichkeit des Verhältnisses, in welchem Israel zu Jehova stehen soll, ausgedrückt (§ 62). In Beziehung auf die Gemeinde wird hier zum erstenmal die Liebe Gottes als selbst Tod und Unterwelt überwindend aufgefasst (13, 14).

§ 79. Zwischen Jesaia und seinem jüngeren Zeitgenossen Micha finden sich manche Berührungen, wobei Jesaia als der ältere und gewaltigere Prophet der Vorangehende ist, obgleich auch Micha's Wirksamkeit als eine hochbedeutsame sich der dauernden Erinnerung des Volkes einprägte (Jer. 26, 18). Bei ihnen tritt zuerst in der prophetischen Literatur die ideale Gestalt des künftigen grossen Davidsohnes, des Messias, hervor. Beide schauen ihn im Anschluss an Amos jenseit des zunächst durch Assur zu vollziehenden Strafgerichtes als hervorgehend aus dem alsdann tief erniedrigten Davidischen Stamme (Jes. 11, 1. Mi. 5, 1, vgl. 3, 12. 4, 8). Beide sehen in ihm nicht bloss den Retter der äusseren Theokratie nach jenem Strafgerichte, sondern auch das göttliche Werkzeug für die Vollendung des ewigen Gottesreiches auf Erden, welche durch eine letzte und höchste Offenbarung Gottes als des ewigen Richters und des Heilbringers bedingt ist. Das hierin für ihr Bewusstsein gegebene überirdische und überzeitliche Moment (§ 74), das wir nach philosophischer Analogie als ein metaphysisches bezeichnen können, verknüpft sich ihnen daher auch mit der menschlichen Erscheinung des Messias. So ist ihnen schon seine Geburt ein grosses, wunderbares, göttliches Heilszeichen (Jes. 7, 14. 9, 5 im Zusammenhange des ganzen Abschnitts c. 7—9, 6; Mi. 5, 1. 2). Gleich dem Neugeborenen werden Jes. 9, 5 übermenschliche Prädikate beigelegt, אֲבִיר-עַר, אֵל גִּבּוֹר, פֶּלֶא, und auch Micha 5, 1 weist der Ausdruck „Seine Ausgänge sind aus der

Urzeit, aus den Tagen der Ewigkeit“ irgendwie auf ein darin mitgesetztes göttliches Wirken besonderer Art hin. Nach Jes. 4, 2 ist der Messias zugleich Spross Jehova's und Frucht des Landes. Auch Jes. 11, 10 (vgl. Mi. 5, 3) werden Ausdrücke, die sonst nur in Beziehung auf Jehova üblich sind, auf den Messias übertragen. Mit diesem seinem besonderen Verhältnis zu Jehova hängt auch das zusammen, dass in ihm vor allem die für die Endzeit der Gemeinde verheissene Fülle des göttlichen Geistes ist (Jes. 11, 1. 2 vgl. mit Joel 3, 1. 2).

§ 80. Die Bekehrung zu Jehova ist bei beiden Propheten für Israeliten und Heiden die Bedingung der Theilnahme an dem messianischen Heil. Daher gelangt zu dieser auch nur der Ueberrest des Bundesvolkes, שְׁאֵרֵי, שְׁאֵרֵי (Jes. 6, 13. 4, 3. 7, 3. 10, 21. 22. Mi. 4, 6. 7. 5, 6. 7. 7, 18, vgl. Joel 2, 12 ff.). Der Zugang zum Heil wird einem jeden in seiner freien Selbstentscheidung ermöglicht (Jes. 1, 19. 20 vgl. 33, 15). Die beharrlich Widerstrebenden, Juden wie Heiden, verfallen dem Endgericht. Die geretteten Israeliten werden eine nicht mehr durch den früheren Zwist zwischen Juda und Israel getrennte Gemeinde bilden, an der sich Jehova ähnlich wie einst bei der Ausführung aus Aegypten verherrlicht (Jes. 11, 11—12, 6. Mi. 2, 13). — Was die ökumenische Seite des Gottesreiches betrifft, so ist beiden Propheten gemeinsam der Abschnitt, in welchem die Bekehrung der Heiden als dadurch vermittelt gedacht wird, dass ein innerer Zug sie nach dem in der unverkennbaren Herrlichkeit göttlicher Offenbarung dastehenden Zion hintreibt, von wo das Gesetz und das Wort Jehova's ausgeht (Jes. 2, 2—4. Mich. 4, 1—3). Micha schildert in einem schönen Bilde Israel als einen Segen inmitten der Völker (5, 6, vgl. Jes. 19, 24). Bei Jesaias ist für diese die Erscheinung des Messias das aufgerichtete Panier, nach dem sie sich suchend hinwenden (11, 10). Demselben Propheten durchaus eigenthümlich ist die Schilderung der einstigen Bekehrung der grossen Weltmächte (18, 7. 19, 18—25. 23, 18 vgl. Ps. 87).

§ 81. Die Hauptzüge der Schilderung des vollendeten Gottesreiches sind folgende. Die ganze Erde wird voll sein der Erkenntnis des Herrn, wie Wasser den Meeresgrund be-

deckt (Jes. 11, 9). Damit ist zugleich der vollkommene Gehorsam gegen ihn gesetzt; alles böse, verderbliche Handeln, aller Zwist und Krieg hört auf, und der Friede herrscht auf Erden (Jes. 11, 9. 2, 3. 4. 9, 4—6. Mich. 4, 2. 3. 5, 9. 10, vgl. Jes. 2, 15. 16). — Dem durch das Gesetz begründeten Bewusstsein der menschlichen Sündhaftigkeit gemäss (§ 63) heisst es, dass alsdann alle Bürger der Gottesstadt Vergebung der Sünden haben (Jes. 33, 24). Darauf gründet sich zugleich ihre Stärke, um den etwa noch drohenden Angriffen der feindlichen Macht unter des Herrn Beistand zu widerstehen (a. a. O. V. 21—24). Für solchen Fall wird es in der messianischen Zeit auch nicht an einer Fülle von gottgesendeten Führern fehlen (Mich. 5, 4, vgl. V. 7. 8). Hierin liegt eine Ahnung davon, dass das messianische Heil sich nicht auf einmal vollenden, dass es auch nach seinem Eintritt noch einmal einen feindlichen Gegensatz hervorrufen wird (vgl. Joel 4). Andererseits tritt in der Schilderung desselben ebenso wie in der der Person des Messias (vgl. § 79) ein überzeitliches Moment hervor. Aus der Natur selbst sollen alle feindlichen Kräfte verschwinden (Jes. 11, 6—8); ja nach dem Abschnitt Jes. 24—27, welchen dem Jesaianischen Zeitalter abzusprechen kein hinlänglicher Grund ist, vernichtet Jehova, wenn er die Decke von dem Antlitz der Heiden hinwegnimmt, zugleich den Tod, wäscht die Thränen von allen Angesichtern (25, 7. 8), und lässt die Todten auferstehen (26, 19 vgl. 14 ff., s. oben § 78 zu Hos. 13, 14).

Anm. Die dem siebenten Jahrhundert angehörende, dichterisch herrliche Weissagung des Nahum gegen Ninive bestätigt specieller, was die früheren Propheten über dessen Untergang verkündet hatten. Eine Weiterbildung der allgemeinen prophetischen Anschauungen findet hier nicht statt.

§ 82. In die letzte Zeit des jüdischen Reiches fallen Zephania, Habakuk und Jeremia; des letzteren Wirksamkeit reicht in den Anfang des Exils hinein. In dieses gehört Obadja, dessen kleines Buch ein dichterisch gestalteter Nachklang des Jeremia und Joel ist. Habakuk schildert in dichterisch grossartiger Weise das Gericht über Juda durch die Chaldäer und dann das über die übermüthigen Chaldäer selbst.

Zephanja nimmt die Weissagung vom Tage Jehova's, der über Juda und über alle Heiden ergeht, wieder auf. An Jeremia schliesst sich Ezechiel mit scharf ausgeprägter Eigenthümlichkeit an. Die Anschauungen beider werden wir in Parallele darstellen und damit auch das aus Zephanja zu Vergleichende verbinden.

Bei jenen beiden überwiegt die Aufgabe, mitten in dem hereinbrechenden Untergang der äusseren Theokratie die grossen Verheissungen der Vergangenheit aufrecht zu halten. Dazu dient hier auch die wörtliche Anknüpfung an frühere Weissagungen, wie sie ebenso schon bei Zephanja durchgängig sich findet (vgl. Jer. 23, 5 mit Jes. 4, 2; später bei Sach. 3, 8. 6, 12; ferner Jer. 30, 9. Ez. 34, 23. 24. 37, 24 mit Hosea 3, 5). Doch fehlt es auch hier nicht an eigenthümlicher Weiterbildung der älteren Anschauungen. Im Anschluss an Hosea 3, 5 und im Zusammenhange mit der dem Geschlecht David's gegebenen Verheissung, die gerade bei den an dieses gerichteten Drohungen zu betonen war, wird von jenen beiden grossen Propheten der Messias mit dem Namen David's selbst bezeichnet (Jer. 30, 9. Ez. 34, 23); Jeremia nennt ihn auch den dem David erweckten Spross (Jer. 23, 5. 33, 15). Er wird als der rechte Hirt den früheren schlechten Hirten entgegengesetzt (Jer. 23, 1—8. Ez. 34). Was Jehova selbst durch ihn wirken will, wird durch seinen Namen יהוה צדקני ausgedrückt (Jer. 23, 6). Durch ihn wird Jehova selbst sein Volk weiden (Ez. 34, 11 ff. vgl. mit V. 23 und 37, 24). — Neben diese Parallele des Messias mit dem vollkommen sich offenbarenden Jehova tritt die Parallele mit der zur Vollendung geführten Gemeinde. Auch das künftige neue Jerusalem heisst יהוה צדקני (Jer. 33, 16). Das vollendete Königsgeschlecht von Priestern (§ 49) wird Jer. 33, 22 als ein zahlloses Geschlecht von Davidsöhnen und Leviten dargestellt, und zwar wird eben hierin die Erfüllung des göttlichen mit David und mit den Leviten geschlossenen Bundes gesetzt (V. 20. 21, vgl. § 75). Ezechiel schaut den Messias als das von der gestürzten Ceder entnommene Reis, das auf einen hohen Berg in Israel gepflanzt zum gewaltigen Baume wird, unter dem allerlei Gevögel wohnt (17, 22—24). Eine von Ezechiel

37, 24. 25 ausdrücklich hervorgehobene Parallele ist auch die, dass Jehova sowohl das Volk Israel (vgl. § 83), als den Messias (Ez. 34, 23) עֲבָדַי anredet.

§ 83. Bei Jeremia spricht im Angesicht des heran-
nahenden Exils Jehova seinem Knechte Muth ein in den aus
der Patriarchengeschichte (Gen. 15, 1 und bes. 26, 24) ent-
nommenen Worten, die hernach bei Deuterojesaia vielfach wieder-
klingen (Jer. 30, 10. 11. 46, 27. 28, vgl. Jes. 41, 8—10. 43, 5 etc.).
In dem Begriff des Knechtes liegt nicht bloss das subjektive
Moment der Verehrung Jehova's, sondern auch das objektive
der Verwirklichung des göttlichen Willens und Rathschlusses
(7, 25. 25, 4. 29, 19. 35, 15, wo עֲבָדַי, wie Am. 3, 7. Jes.
20, 3 von den Propheten; 25, 9. 27, 6. 43, 10, wo es von
Nebukadnezar gesagt ist). Das Ziel der Berufung Israels ist auch
hier die Verherrlichung Jehova's auf der ganzen Erde. Dabei
wird auch die Bekehrung der Heiden, obgleich bei deren ge-
rade damals schärfstem Gegensatz gegen das Gottesreich weniger
hervorgehoben, in neuem, eigenthümlichen Ausdruck festgehalten
(Jer. 16, 19—21, vgl. Jer. 3, 17. 12, 16 [besonders wichtig],
48, 47. 49, 6. Ez. 37, 28. 39, 21—23; in symbolischer Form
Ez. 47, 1—12, vgl. Joel 4, 18 [§ 77] und Sach. 14, 8. Apok.
22, 1. 2; ferner Zeph. 3, 9 in Parallele mit den auf Israel sich
beschränkenden Stellen Jer. 32, 39. Ez. 11, 19, vgl. Jes. 19, 18).
In tiefer und auch für uns noch bedeutsamer Weise wird jetzt bis
zur momentanen Durchbrechung der Schranken des theokratischen
Bewusstseins dasjenige Moment geltend gemacht, auf welchem
die Möglichkeit eines alle Völker umfassenden Gottesreiches be-
sonders beruht, nämlich die reine Innerlichkeit des zu erwarten-
den neuen Bundes zwischen Gott und der Gemeinde, wobei das
Wohnen Gottes inmitten dieser zur hohen Wahrheit werden
soll (Jer. 31, 31—34. 32, 38—40. Ez. 36, 26—28, vgl. 37, 26. 27.
43, 1—9, vgl. Jer. 3, 16. 17. 4, 4). Im Zusammenhang damit
ist auch die Vision Ezechiels von dem neuen Tempel und dem
neuen Jerusalem, die der Mittelpunkt nicht nur Israels, sondern
auch der Menschheit werden sollen (Cap. 40—48), symbolisch
zu fassen, nicht bis in alle Einzelheiten hinein, die vielmehr
der schriftstellerischen Ausführung angehören, wohl aber in dem

Grundgedanken, welcher in der hier gleichsam plastisch ausgeführten Grösse und Erhabenheit jenes geistigen Wohnens Gottes in Zion als dem Mittelpunkte der bekehrten Menschheit besteht. Demselben Propheten eigenthümlich ist die grossartige Wiederaufnahme der eschatologischen Anschauung von der Todtenerweckung in symbolischer Anwendung (Cap. 37), und die Darstellung des einstigen letzten Angriffs auf das neugegründete Gottesreich von Seiten wilder heidnischer Mächte unter dem Bilde von Gog und Magog (Cap. 38. 39), wieder aufgenommen in der Apok. 20, 8. 9, vgl. § 81.

§ 84. Deuterojesaia tröstete die echten Glieder der Gemeinde in der für Israel äusserlich und innerlich trostlosesten letzten Zeit des Exils. Er verkündete im Anschluss besonders an Ezechiel die bevorstehende Offenbarung der Herrlichkeit Jehova's in dem erneuerten Jerusalem (40, 5. 9. 10, vgl. auch יְהוָה V. 11). Das eben hierin wiederum gesetzte Element der eschatologischen Hoffnung zieht sich durch das ganze Buch hindurch und gipfelt in dem Bilde des neuen Jerusalems und des neuen Himmels und der neuen Erde (60, 19 ff. 65, 17. 66, 12, vgl. Apok. Cap. 21. 22). Zugleich ist die Darstellung auch hier durch die lebhaften Eindrücke der Gegenwart bestimmt. Gegen das damals allmächtig scheinende Heidenthum richtet sich eine die Darstellung zum Theil planmässig begleitende Polemik (40, 12. 41, 1. 22. 43, 9. 44, 9). In Cyrus, dessen auftauchende Erscheinung alle Völker in Schrecken setzte, erblickt der Prophet nach Gottes ihm offenbarten, wundersamen und unanfechtbaren Rathschluss (45, 13. 46, 11) das erwählte Werkzeug zur Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels. Zugleich hält er fest an der dem David zu Theil gewordenen Verheissung (55, 3–5). Wenn aber schon frühere Propheten den zukünftigen David mit der Gemeinde zu einem Bilde zusammenzuschliessen anfangen (§ 82), so geht Deuterojesaia, anknüpfend zunächst an die Jeremianische Bezeichnung Israels als des Knechtes Jehova's (§ 83), noch viel weiter. Ein wesentliches und consequent durchgeführtes Moment seiner ganzen Darstellung ist die Unterscheidung zwischen Israel, dem Knechte Jehova's, in einem zwiefachen Sinne, nämlich zwischen dem geschichtlichen, von

Gott gesendeten, aber durch eigne Schuld blind und taub gewordenen Israel (42, 19 ff.), und zwischen dem wahrhaften, idealen, mit jener Schuld nicht beladenen Israel, durch welches Gott sich verherrlicht (49, 3), und zwar nicht nur an dem sündigen Bundesvolke, sondern auch an den zu demselben Heil berufenen Heiden (49, 6). Die messianische Aufgabe wird also hier der inmitten Israels durch göttliche Kraft geschaffenen, idealen, pneumatischen Gemeinde beigelegt (vgl. Matth. 5, 14. Act. 13, 47). Dabei wird die theokratische Anschauung von dem neben der Heilsoffenbarung sich vollendenden sichtenden Strafgericht an Heiden und Israeliten festgehalten (vgl. bes. 63, 1—6. 65, 13 ff. c. 66), ebenso auch das zuletzt von Ezechiel (c. 38. 39, vgl. § 83) vertretene Moment eines letzten Angriffs auf das neugegründete Gottesreich in eigenthümlicher, wenn auch nur kurz angedeuteter Fortbildung (66, 1 ff. 24).

§ 85. Die ganze schon von den unmittelbar vorausgegangenen Propheten gewonnene Innerlichkeit des messianischen Heils prägt sich bei Deuterojesaia in der Schilderung des idealen Knechtes Jehova's aus, indem in diesem jenes Ideal der מַמְלָכָה כְּהֵנִים geschaut wird, welches schon Jeremia (33, 22, vgl. § 82) in dem Geschlecht der messianischen Zeit verwirklicht sah (Jes. 42, 1 ff. 49, 1 ff. 50, 4 ff. 52, 13—53, 12. 61, 1 ff.). Dabei dient als Ausgangspunkt und Vermittlung das ebenfalls besonders bei Jeremia gegebene ideale Bild der Propheten (§ 83). Der Knecht Jehova's, auf welchem dessen Geist ruht (42, 1, vgl. 50, 4. 5. 61, 1), bringt die göttliche Offenbarung zu den Heiden und wird dadurch ihr Licht, ebenso wie er der Mittler des neuen Bundes für Israel ist (42, 6. 49, 6. 8). Dabei ist er das höchste Ideal des frommen sanftmüthigen Dulders (42, 2—4, vgl. § 110), scheint lange vergeblich zu arbeiten (49, 4), muss die äusserste Schmach und das tiefste Leiden auf sich nehmen (49, 7. 50, 6. 10. 52, 14 c. 53). Gerade dadurch vollzieht er aber sein priesterliches Amt, indem sein freiwillig dahingegenenes Leben das Schuldopfer für die andern wird (53, 10, vgl. V. 4—6), und gelangt durch die tiefe Erniedrigung hindurch zur königlichen Herrlichkeit und Herrschaft (52, 15, 53, 10. 12. 49, 7). Dieses hohe, wundersame Bild, das allein

in Jesu Christo vollkommen verwirklicht ist, führt der Prophet in erhabener Poesie aus, und zwar durchgängig persönlich, als wäre es eine einzelne Gestalt. So hat er in Wahrheit nach dem Sinn und Willen des durch ihn redenden göttlichen Geistes (§ 68. 72) den künftigen Erlöser geschaut und gezeichnet, während aus dem Zusammenhange seines Buches hervorgeht, dass sein dabei mitwirkendes menschliches Denken und Wissen (§ 68) auf die ideale Gemeinde, also auf eine personifizierte Mehrheit, gerichtet war. Nur das dürfen wir annehmen, dass er eine gewisse Ahnung von dem über sein eignes Wissen und Verstehen hinausreichenden Inhalt seiner Weissagung hatte (1 Petr. 1, 10. 11).

§ 86. Die der Verheissung gemäss erfolgende Wiederherstellung Jerusalems unter der persischen Herrschaft erkannten die nachexilischen Propheten als eine wunderbare Grossthat Jehova's; dagegen wurde die von ihren Vorgängern mit dieser Vollendung verknüpfte Vollendung des messianischen Heils jetzt in weitere Ferne gerückt. Die Hoffnung auf dasselbe wird unter den kümmerlichen Verhältnissen der Gegenwart entschieden festgehalten, und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf das Davidische Haus (Hagg. 2, 6—9. 21—23). Sacharja überträgt unverkennbar das Bild des idealen Gottesknechtes bei Deuterjesaia auf den persönlichen Messias. Er sieht in ihm, dem צִמְצִימָה schlechthin (§ 82), das davidische Königthum und das Hohepriesterthum vereinigt (3, 8. 9. 6, 9—15. c. 4, vgl. Ps. 110). Er sieht ihn auf dem Eselsfüllen in Jerusalem einziehen (9, 9), als den gerechten, von Gott erretteten theokratischen Dulder (צִדִּיק, נוֹשֵׁעַ, עֲנִי, vgl. Jes. 42. 49. 50. 53, zu צִדִּיק insbesondere Jes. 53, 11; zu עֲנִי auch die צָנִיחַ Sach. 11, 7). So allein ergiebt sich auch eine befriedigende Erklärung für die räthselhafte Gestalt des guten Hirten, den der Prophet selbst in der Vision typisch darstellen soll (11, 4 ff. 7 ff.) und in dessen Person Jehova selbst verachtet (11, 13), ja durchbohrt wird (12, 10), während anderseits gesagt werden kann, dass Jehova selbst ihn schlägt, so dass die Herde sich zerstreut (13, 7—9, vgl. Jer. 53, 10. 6). Einst aber wird ganz Israel durch den über dasselbe ausgegossenen Geist der Gnade und des Gebets auf

den blicken, welchen sie durchbohrt haben, und über ihn klagen; dann wird in Jerusalem ein Brunnen der Sündenvergebung für alle eröffnet werden (12, 10—13, 1, vgl. Jes. 53, bes. V. 5. 10—12). Es stimmt dazu, dass auch nach 9, 11 die letzte Befreiung Israels durch das Blut des Bundes bewirkt wird. Für die Art, in welcher Jehova dargestellt wird als in der Person des Messias selber verachtet, ja durchbohrt (11, 13. 12, 10), ist zu vergleichen, dass im ersten Theile des Sacharja die uralte Vorstellung von dem Engel Jehova's (§ 31) wieder stark hervortritt (c. 3, vgl. 2, 12 f.), wie sie hernach bei Maleachi noch einmal erscheint. Selbstverständlich hält der Prophet zugleich die alte Ueberzeugung fest, dass sichtende Strafgerichte an Israel und den Heiden auch ferner durch den ganzen irdischen Zeitlauf hindurch fort dauern und sich am Tage Jehova's vollenden; die Darstellung in Cap. 14 knüpft dabei an Ez. 38. 39 in freier Weise an. — Jenes Endgericht verkündet auch Maleachi als die Erscheinung Jehova's selbst und seines Bundesengels, dem ein anderer Elias den Weg bereitend vorangehen soll (3, 1. 19 ff. 23 f.).

2 § 87. Den Abschluss der Prophetie in den kanonischen Büchern des A. T. bildet das dem makkabäischen Zeitalter angehörende Buch Daniel. Diese grösste aller prophetischen Dichtungen (§ 64) enthält neue, wahrhaft prophetische Momente, wie sie damals nur in dieser Form eine angemessene Darstellung fanden. Es wurde hier die Lösung des unter dem syrischen Druck die Gemüther lebhaft beschäftigenden Problems (9, 2) dargeboten, wie es anzusehen sei, dass das messianische Heil, welches die älteren Propheten mit der Rückkehr aus dem Exil verknüpften, nach so langen seitdem verflossenen schweren Zeitläuften noch immer nicht erschienen sei. Die Antwort war die, dass erst nach dem Ablauf aller Weltmächte das Reich dem wahren Israel, den Heiligen des Höchsten werde gegeben werden (7, 18. 21. 22). Die siebenzig Jahre des Jeremias werden dabei als siebenzig Jahrwochen gedeutet (9, 25—27), was auch hier in freiem Sinne als ungefähre Zeitbestimmung zu nehmen und nicht dem Buchstaben nach zu pressen ist. Der Verfasser erwartete aber, dass das Endgericht mit dem Sturze

des Antiochus Epiphanes, den er in wahrhaft prophetischem Geiste vorher verkündete (c. 8, vgl. c. 7. 2. 12), eintreten werde, und darin zeigt sich auch bei ihm die zeitliche Schranke der Prophetie. Dennoch gab er dem Geiste nach die rechte Lösung jenes Problems in dem grossen, auch für die Folgezeit bedeutsamen Typus der vier Weltmonarchien. Sie folgen aufeinander nach einer höheren göttlichen Oekonomie, deren letztes Ziel die Vollendung des Gottesreiches ist. Das in Antiochus Epiphanes geschichtlich erfasste Bild des Gott lästernden und die Wahrheit niederschlagenden Antichrist (7, 8. 25. 8, 10 ff.), der auf den Wolken des Himmels kommende Menschensohn (7, 13), das Reich der Heiligen (7, 18), und die mit dem Endgericht verbundene allgemeine Auferstehung der Todten, der einen zum ewigen Leben, der andern zur ewigen Schande (12, 2), das alles sind Anschauungen, die, obgleich an Früheres anknüpfend, doch in der gerade hier sich ausprägenden Gestalt auf alle Folgezeit einzuwirken berufen waren.

4. Abschnitt. Das theokratische Gemeindebewusstsein.

Allgemeines.

§ 88. Alle religiöse Erkenntnis ist nur dann wahrhaft eine solche, wenn sie in einem religiös bestimmten Bewusstsein wurzelt. Dies gilt von einem Einzelnen und von einer Gesamtheit. Alle im A. T. enthaltene Lehre war dazu bestimmt, Gemeingut der theokratischen Gemeinde zu werden, und wurde es in der Masse, als diese ihre Aufgabe erfüllte. Sie ist also als Inhalt ihres Bewusstseins, nämlich des Bewusstseins der wahren Gemeinde, anzusehen. Dies war aber ein werdendes. Es hatte dabei zur geschichtlichen Grundlage die Vorstufe der durch frühere Offenbarungen bestimmten patriarchalischen Frömmigkeit, ferner die die Theokratie selbst begründende Offenbarung des Gesetzes und die die Theokratie ihrem Ziele zu-

führende Offenbarung der Prophetie. Das theokratische Gemeindebewusstsein war aber auch durch den in ihm wirkenden Geist Gottes selbst die Sphäre der werdenden, die Erscheinung Christi vorbereitenden Offenbarung, und dies unterscheidet dasselbe von dem christlichen Bewusstsein, welches vielmehr die in Christo zum Ziele gelangte Offenbarung zur Voraussetzung hat. So wurzelt auch die Prophetie in dem theokratischen Gemeindebewusstsein, erhebt sich aber über dieses in der Weissagung durch ein eigenthümliches schöpferisches Offenbarungsmoment, welches daher für sich darzustellen war (§ 70). Und selbst das Gesetz, obgleich es die vorangegangene Grundoffenbarung für die Theokratie war, konnte dennoch innerhalb des theokratischen Bewusstseins in den Process einer weiteren geschichtlichen Entwicklung eingehen, wenn auch das Mass der letzteren nicht nach Weise einer übereilten Kritik zu übertreiben ist (§ 41).

§ 89. Der ganze alttestamentliche Kanon ist, geschichtlich betrachtet, das Werk des religiösen Bewusstseins der theokratischen Gemeinde, welche der Geist Gottes zu seinem Offenbarungsorgane für die Menschheit machte (vgl. die prophetische Anschauung von dem geschichtlichen und idealen Israel, § 84. 85). Denn auch die vormosaischen Erinnerungen sind nur in jenem Bewusstsein und durch dasselbe in wesentlicher Reinheit aufbewahrt worden. Hierauf gründet sich die Berechtigung, den Inspirationsbegriff auf das Ganze des A. T. anzuwenden, wenn auch nicht mit der Ueberspannung der altprotestantischen Dogmatik, sondern nach ursprünglich Luther'scher Weise mit freier, aber gewissenhafter Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen und danach auch des verschiedenen Masses der Geistesfülle in verschiedenen Theilen des Kanons. So sind z. B. in der Chronik und im Buche Esther die Schwächen des späteren jüdischen Geistes anzuerkennen. Im Ganzen und Grossen betrachtet, zeigt sich nichtsdestoweniger in allen Schriften des A. T. jene höhere Einheit des göttlichen Geistes, der in dem theokratischen Gemeindebewusstsein waltete. Wir haben daher auch das letztere vornehmlich in jener seiner höheren Einheit darzustellen und daran im Einzelnen die Momente des Werdens,

soweit sie erkennbar sind, anzuschliessen. Wir betrachten demgemäss nach der innerhalb der christlichen Erkenntnis entstandenen Theilung die in dem theokratischen Gemeindebewusstsein ausgeprägte Lehre von Gott, von dem Menschen und von dem Heil.

1. Die Lehre von Gott.

§ 90. Alle Erkenntnis Gottes und seiner Wege wird im A. T. nicht als eine bloss theoretische gedacht, sondern als ein Schauen, das wieder durch ein Nahen zu ihm, also durch ein religiöses Verhalten, bedingt ist (Ps. 73, 17). Im Zusammenhange damit wird das Schauen seines Angesichts als für den sündigen Menschen tödtlich gedacht (Ex. 33, 20). Dennoch wohnt er inmitten seines Volkes (§ 48) und lässt dasselbe wenigstens durch Vermittlung der erwählten Priester (§ 49) sich ihm nahen und vor seinem Angesicht erscheinen. Die hiermit gesetzte Erkenntnis ist also einerseits durch die theokratische Offenbarung, anderseits durch die dazu eingenommene Stellung der Gottes Angesicht Suchenden, also durch ein praktisches Moment, bedingt (Ps. 15. 24, insbesondere V. 6, Ps. 25, 9—14). Nur denen, die ihn fürchten, lässt Gott sein Geheimnis oder seine Vertraulichkeit kund werden (Ps. 25, 14), und lässt sie erfahren, dass er wie ein Vater über ihnen wie über Kindern seine Barmherzigkeit offenbart (Ps. 103, 13, vgl. 73, 24).

§ 91. Die besondere Offenbarung, auf welche die Theokratie sich gründet, setzt überall die allgemeine Offenbarung voraus. Wir finden dies in dem erwählten Geschlecht seit den ältesten Zeiten schon in den Namen, mit denen man Gott als den Bundesgott benannte, ausgeprägt (§ 30. 61). Und später tritt uns in gewissen Büchern des A. T. (Sprüche, Hiob, Prediger) die Richtung der Weisheit (Chokhma) entgegen, welche zwar nicht in der von jeder dialektischen Entwicklung weit entfernten praktischen Form, wohl aber in der Beschaffenheit gewisser Grundanschauungen der Philosophie entspricht, sofern in ihr die Ordnungen der Natur wie die der sittlichen Welt auf Ein göttliches Grundprincip zurückgeführt werden (vgl. Prov.

8, 15 ff. und V. 22 ff.). Die Ueberlieferung führt diese Geistesrichtung auf Salomo zurück. Der Keim derselben lag aber schon in der Urüberlieferung von der Schöpfung und ihrem in dem göttlichen Ebenbilde gesetzten Ziele gegeben (Prov. 8, 31). Auch in dieser Richtung ist aber die Erkenntnis keine bloss theoretische, sondern einmüthig wird die Furcht Jehova's als Anfang der Weisheit festgehalten (Prov. 1, 7. 9, 10. Hiob 28, 28. Koh. 12, 13. 14, vgl. Ps. 111, 10); und schon dadurch steht auch jene Weisheit auf dem Boden des theokratischen Gemeindebewusstseins.

§ 92. Mit dem festgehaltenen reinen Schöpfungsbegriff war auch die rein geistige Wesenheit Gottes gegeben (§ 20). Zwar wird Gott im A. T. nicht wie Joh. 4, 24 geradezu als Geist bezeichnet, doch liegt dieselbe Vorstellung zu Grunde in der häufigen Entgegensetzung des göttlichen Wesens gegen das Fleisch (Gen. 6, 3. Num. 16, 22. Ps. 56, 5. 78, 39. Hi. 10, 4. Jes. 31, 3). Damit ist zugleich seine Erhabenheit über das durch ihn erst gewordene räumliche und zeitliche Dasein gesetzt, also seine Allgegenwart (1 Kön. 8, 27. 39. Jes. 66, 1. Jer. 23, 24. Ps. 139, 2) und Ewigkeit (Ps. 90, 2. 4. 102, 25—28), ebenso seine Einzigkeit (Deut. 6, 4. Jes. 40—66), der gegenüber die Götter der Heiden theils nicht existirend (אֱלִילִים), theils vergötterte kreatürliche Mächte sind (vgl. Ps. 97, 9. 89, 7).

§ 93. Die Natur wird nicht in deistischer Weise als durch Gott gesetzt, aber dann in sich selbst bestehend gedacht, sondern er wirkt immerfort in derselben und durch dieselbe (Hi. 10, 8 ff. Ps. 139, 13 ff. Hi. 34, 13 ff. Ps. 104, 27 ff. Num. 16, 22, vgl. Gen. 1, 20. 24). So wird in ihr einerseits Gottes Macht (Ps. 33, 9), Allwissenheit (Ps. 139), Weisheit (Ps. 104, 24. Hi. 12, 13) erkannt, anderseits wird hier von dem Gottesbewusstsein aus die ganze Natur so lebendig wie sonst nirgends im Alterthum als einheitliches, wohlgeordnetes und schönes Ganzes aufgefasst (Ps. 104). Daher tritt denn auch der Begriff der Naturgesetze (חֻקֵּי שָׁמַיִם וָאָרֶץ Jer. 33, 25. 31, 34 f., ebenso חֻקֵּי שָׁמַיִם Hi. 38, 33, vgl. Ps. 148, 6) schon sehr bestimmt hervor (vgl. Jer. 33, 19 ff. 5, 22. 24. 18, 14. Gen. 1, 14

und das wiederholte לִמְנוּחָיו V. 11 ff., Gen. 8, 22. Hi. 37—41). Die Naturordnung erscheint aber zugleich als Basis der geistigen und sittlichen Ordnungen, die wiederum durch die Theokratie, also durch das Reich Gottes, zu ihrem Ziele gelangen sollen. Ein Urheber der Natur und des Gesetzes (Gen. 1, 26. Ps. 104, 31 ff., vgl. Ps. 19, 2 ff. 8 ff.). Im Zusammenhange damit ist das Wunder zu fassen, das die Naturordnung nicht aufhebt, aber über sie hinausgeht, indem Gott zur Offenbarung seiner Herrlichkeit in der Geisteswelt über die von ihm geordnete Natur seine Schöpfermacht erweist. Daher wird das Wunder als Schöpfung bezeichnet (Num. 16, 30, vgl. Jer. 31, 22), und im weiteren Sinne heissen Wunder auch die Erweisungen der göttlichen Schöpfermacht innerhalb der Naturordnung selbst (Ps. 89, 6. 139, 14. Hi. 5, 9).

§ 94. Gott wird gewusst als der Lebendige, nicht nur im Gegensatz gegen die nichtigen und todten Götzen (Ps. 106, 28, vgl. Act. 14, 15), sondern von dem Bewusstsein aus, dass er der Urquell alles physischen und geistigen Lebens ist und sich als solcher insbesondere den Seinen offenbart; so schon Gen. 16, 14. Jos. 3, 10. Ps. 42, 3. 84, 3. Jer. 10, 10 (vgl. im N. T. 1 Thess. 1, 9. 2 Kor. 6, 16) הַיְי הַחַיִּים Dan. 12, 7. Das Ziel aller seiner Wege in der Natur wie in der Geisteswelt ist die Offenbarung seiner Herrlichkeit (Ps. 104, 1 ff. 31. Jes. 6, 3. 40, 5). Darin ist zugleich die gütige Fürsorge für alle lebendige Kreatur eingeschlossen (Ps. 104, 27. 28. 36, 7), insbesondere für den Menschen, der jene Herrlichkeit mit Bewusstsein zu erfassen und darzustellen vermag und darum zur Herrschaft über die Natur berufen ist (Gen. 1, 26—28. Ps. 8. Prov. 8, 31). Dass Gott der Herr und Lenker aller Völker ist, wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt (Amos 9, 7. Jes. 10, 15. 45, 1); dass er die ganze Menschheit zu jenem Ziele seiner Herrlichkeit hinführt, ist im Anschluss an die dem Abraham gegebene Verheissung ein Hauptinhalt der prophetischen Weissagung (vgl. den ganzen 3. Abschnitt, insbesondere § 75 ff.). Auch die durch die Prophetie wesentlich bedingte theokratische Geschichtsschreibung (§ 67) knüpft daher nach innerer Nothwendigkeit in der Genesis an die Urgeschichte der ganzen Menschheit an, aus

welcher die Erwählung Abrahams und die nachfolgende Gründung der Theokratie allein zu begreifen ist (§ 16. 28. 37). Aus dem Wesen und der Aufgabe der Theokratie ist es wiederum zu erklären, wie die den theokratischen Bundesschluss begründende Offenbarung vornehmlich eine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit war (vgl. den ganzen 2. Abschnitt, insbesondere § 62). Diese bestimmt daher vorzugsweise das ganze Gottesbewusstsein der theokratischen Gemeinde, wie das bedeutungsvoll in der Benennung Gottes „der Heilige Israels“, d. h. der Israel angehört, ausgeprägt ist; sehr häufig bei Jesaia (1, 4. 5, 19. 24. 10, 17. 20. 12, 6 und öfter) und bei Deuteriojesaia (41, 14. 16. 20. 43, 3. 14 und öfter), sonst nur noch Jer. 50, 29. 51, 5. Ps. 78, 41 (vielleicht vorjesaianisch und dann Grundstelle) Ps. 89, 19, vgl. Ps. 22, 4. Damit ist zugleich gesetzt, dass der Zorn des heiligen Gottes sich sowohl gegen die Heiden richtet, welche das Bundesvolk zu vernichten suchen (Jes. 10, 7. 17. Ez. 36, 5), als gegen einzelne Israeliten und das israelitische Volk, wenn sie den Bund brechen (Jes. 5, 16).

§ 95. Nahe verwandt mit dem Begriff der Heiligkeit Gottes ist der seiner Gerechtigkeit, dessen Entwicklung erst der Zeit der Psalmen und der prophetischen Schriften angehört. Er bezieht sich wie jener erstere auf die Ursächlichkeit aller sittlichen Ordnungen in Gott, aber ohne die in jenem scharf ausgeprägte gegensätzliche und aneignende Beziehung (§ 62). Während קדוש zuerst nur von Gott gesagt und dann erst auf den Menschen übertragen ist (Lev. 19, 2), verhält es sich mit dem Worte צדיק gerade umgekehrt (vgl. Gen. 6, 9. 7, 1 [bei dem Elohisten und Jehovisten] 18, 23. 24 ff.). Es bezeichnet den Menschen nicht bloss als den gerecht richtenden, sondern als den, der in sittlich religiöser Beziehung so, wie er sein soll (תמים, ישר), wirklich ist und daher selber in jedem Gerichte besteht (Gen. 18, 25, vgl. für den Sprachgebrauch Jes. 41, 26. Ex. 9, 27). Auf Gott wird die Benennung nur insofern übertragen, als alle seine Offenbarungen seinem Wesen, aus welchem selber die Normen für alle menschliche Gerechtigkeit stammen, entsprechen. Daher ist es Gottes Gerechtigkeit, die auch den Menschen zur Gerechtigkeit führt (Jer. 23, 6. 33, 16, § 82).

Hierin ist auf des Menschen Seite sein Heil und auf Gottes Seite die Erweisung seiner Gnade und Treue (חֶסֶד וְאֱמֶת § 30) einbegriffen, ohne dass man צֶדֶק jemals geradezu durch Heil oder Güte übersetzen darf. Ebenso umfasst der alttestamentliche Begriff der göttlichen Gerechtigkeit aber auch das Moment des richterlichen Strafens und Lohnens (Jes. 59, 17), mithin den heiligen Zorn gegen das Böse (Ps. 7, 10. 12. Jes. 5, 16. 10, 22. 28, 17); obgleich es irrig war, wenn man zu Zeiten dies Moment als das centrale des Begriffs betrachtete. Jene beiden Seiten der Gerechtigkeit Gottes erweisen sich in seiner Bundestreue.

Anm. Im Pentateuch heisst Gott צֶדִיק nur in dem späteren Abschnitt Deut. 32, 4; Ex. 9, 27 ist anderer Art (dort im forensischen Sinne: Gott sei im Rechte, vgl. den Gegensatz). In den Psalmen 7, 10. 12. 11, 7 und öfter; seltener bei den Propheten (Jes. 45, 21. Jer. 12, 1. Zeph. 3, 5. Dan. 9, 14, häufiger bei denselben צֶדֶק und צִדְקָה); von der vergeltenden Gerechtigkeit Klagel. 1, 18. Esr. 9, 15. Neh. 9, 33, vgl. 2 Chr. 12, 5—8.

§ 96. Wenn nach dem A. T. die vollkommene Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Menschenwelt der Zukunft angehört, so wird sie hingegen in einer Welt reiner Geister, in welche wie den früheren Trägern der Offenbarung (§ 31), so den Propheten hineinzuschauen vergönnt war (Gen. 19. 28, 10 ff. 32, 2 ff. Jes. 6. Ez. 1), als schon gegenwärtig verwirklicht gedacht. Jene Geister heissen wegen ihres nahen Verhältnisses zu Gott Gottessöhne (Hi. 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 29, 1) und קְדוּשִׁים (Ps. 89, 6. Sacharja 14, 5. Hi. 15, 15), wobei zu bemerken ist, dass beide Benennungen auch von frommen Israeliten vorkommen (Ps. 73, 15. 16, 3). Dabei wird zugleich der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufs stärkste festgehalten (Hi. 4, 18. 15, 15). Dass die Engel vor allem Werkzeuge der göttlichen Weltregierung sind (Ps. 103, 20), darauf weist schon ihr Name hin, der durch dichterische Personifikation auf Naturkräfte übertragen wird (Ps. 104, 4). Aber sie bringen auch Jehova in seinem himmlischen Heiligtum Anbetung dar (Ps. 29, 1. 103, 20). Dies Moment tritt überwiegend hervor bei den Seraphim (Jes. 6, 2 ff.). Die

Cherubim erscheinen als die unmittelbaren Träger der sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes (Ex. 25, 18 ff. Ps. 18, 11. Ez. 1). Doch fehlt weder bei jenen (Jes. 6, 6 ff.) noch bei diesen (Ez. 10, 7. Gen. 3, 24) die Vollziehung göttlicher Aufträge. Nach dem Exil werden bei Sacharja und noch mehr in dem Buche Daniel die Anschauungen von dem Dienst der Engel weiter ausgeführt. Auf die Herrschaft Gottes über die Geisterwelt bezieht sich der seit David (Ps. 24, 10) übliche Name יהוה צבאות (vgl. dazu Jos. 5, 14 צבא יהוה, 1 Kön. 22, 19 צבא השמים).

§ 97. Den urkundlich dargestellten grossen und erhabenen Grundzügen des theokratischen Gottesbewusstseins gemäss sind bei denselben biblischen Schriftstellern auch diejenigen Stellen aufzufassen, welche man in Folge einer oberflächlichen Betrachtungsweise als damit in grobem Widerspruch stehend betrachtet hat. Wenn man meinte, dass dort in einer die Heiligkeit und Gerechtigkeit aufhebenden Weise auch Böses als solches auf göttliche Causalität zurückgeführt werde, so beruhte dies theils auf irriger Deutung der Thatsachen (Gen. 22, vgl. § 34, Ex. 3, 20 ff.), theils auf der Verkennung der heiligen göttlichen Ordnung, nach welcher in der Verhärtung und Verstockung das Böse sich durch seine eigene Steigerung straft (Ex. 4, 21. 7, 3. 9, 12. Deut. 2, 30. Jos. 11, 20. Richt. 9, 23. Jes. 6, 9. 10). Wo aber wirklich in gewissen einzelnen Punkten die abnorme sittliche Gesamtentwicklung der Menschheit (§ 34. 37) trübend auch auf die Vorstellung von dem Inhalt des göttlichen Willens einwirkt (wie 2 Sam. 12, 8), da liegt doch in dem durch die wahrhafte Offenbarung bestimmten Gottesbewusstsein, nach seiner Totalität betrachtet, eine Gegenwirkung.

§ 98. Andere Missverständnisse gehen aus dem verkannten Rechte anthropopathischer und anthropomorphischer Darstellung hervor. So, wenn man dem A. T. die Vorstellung von dem göttlichen Zorn zum Vorwurf machte, die doch auch im N. T. festgehalten wird, ohne dem in diesem herrschenden Bewusstsein von der göttlichen Liebe zu widerstreiten (Joh. 3, 36). So ferner, wenn man die stark sinnliche orientalische Bildersprache als eigentlich nahm, während schon die Unbefangenheit, mit der dieselbe unmittelbar neben den höchsten geistigen An-

schauungen angewandt wird, auf das Richtige hinführen sollte (vgl. Ps. 18, 9. 10. 17. Jes. 42, 14). In Wahrheit ist kein lebendiges Gottesbewusstsein ohne anthropopathische und anthropomorphische Vorstellungen möglich; in jenem ist mit diesen zugleich die Korrektur für dasjenige gegeben, was in ihnen Unangemessenes enthalten ist. Allerdings liegt aber in dem Zusammendenken der unveränderlichen reingeistigen Wesenheit Gottes und dessen, was jene bildlichen Vorstellungen Reales in sich schliessen, ein Problem, dessen Lösung sich schon dem unmittelbaren religiösen Bewusstsein der Frommen des A. B. in gewissen Unterscheidungen Gottes von Gott darbot. In ihnen sind die Keime späterer neutestamentlicher Anschauungen zu erkennen (vgl. Röm. 11, 36 $\epsilon\kappa, \delta\iota\alpha, \epsilon\iota\varsigma$).

§ 99. In dem unmittelbaren Bewusstsein der Träger der Offenbarung war schon seit der Urzeit eine gewisse Unterscheidung zwischen Gott als dem Urgrunde alles Daseins und zwischen Gott als dem Offenbarer und Verwirklicher seiner Gedanken in Zeit und Raum gegeben (§ 31. 61). Diese Unterscheidung ist, obgleich sie nicht überall gleichmässig hervortritt, doch nie ganz geschwunden. Am meisten verbreitet blieb sie durch die Vorstellungen vom Angesicht und vom Namen Jehova's (§ 61). Die Anschauung von dem Engel Jehova's schlechthin wird erst in und nach dem Exil in ihrer ganzen Bedeutsamkeit wieder aufgenommen (Jes. 63, 9. Sach. 2, 12 ff. 3, 1 ff. 4, 9, vgl. Mal. 3, 1 u. § 86). Weiter ausgebildet wurde die an die Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 3. 6 ff.) anknüpfende Vorstellung von dem schöpferischen und offenbarenden Worte Gottes (vgl. einerseits Ps. 33, 6. 147, 15. 107, 20, anderseits Ps. 33, 4. 130, 5 und das bei den Propheten häufige $\text{הָיָה דְבַר י' אֵל}$ (Jer. 1, 4. 11. 2, 1. Ez. 3, 16. 6, 1. Hos. 1, 1. Jo. 1, 1. Mi. 1, 1)). In dem göttlichen Worte liegt zugleich wie das Moment des Willens und Rathschlusses, so das des Gedankens. Dies letztere ist ausgeprägt in der personificirten göttlichen הַכְמָה (Prov. 1—8. Hi. 28. 15, 7. 8, vgl. § 91). Eine Verknüpfung dieser verschiedenen Erkenntnismomente ist in den kanonischen Schriften des A. T. noch nicht gegeben.

§ 100. Dasjenige in Gott, was im weitesten Sinne als

Lebensprincip der Kreatur sich mittheilt, ist der Geist Gottes (רוּחַ יְהוָה). Auch zu dieser Vorstellung liegen die Ausgangspunkte in den Urüberlieferungen von der Schöpfung vor (Gen. 1, 2. 2, 7). Auf die Mittheilung des Geistes Gottes wird demgemäss alles physische Leben (Ps. 104, 30), insbesondere aber alle geistige Kraft zurückgeführt. So wird von dem Geiste Gottes geradezu gesagt, dass er den Menschen geschaffen habe (Hi. 33, 4), und dass alle menschliche Vernunft von ihm herühre (Hi. 32, 8). Insbesondere aber stammt aus ihm das höhere, nur in der erwählten Gemeinde vorhandene geistliche Leben (Ps. 51, 13) und alle Aeusserungen desselben. Als solche werden betrachtet die Kunstfertigkeit für heilige Zwecke (Ex. 31, 3. 35, 31), die Heldenkraft (Richt. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 1 Sam. 11, 6) und die Regententugend des theokratischen Führers (Richt. 3, 10. 1 Sam. 16, 13), vor allem aber die prophetische Begabung, die im A. T. als Gipfelpunkt aller göttlichen Geistesmittheilung erscheint und daher für die messianische Zeit der ganzen Gemeinde verheissen wird (§ 64). Bemerkenswerth ist die Bestimmtheit, mit welcher die Begriffe des Wortes und des Geistes in den kanonischen Schriften des A. T. stets auseinander gehalten werden. Andererseits findet sich dort noch keine theoretische Verknüpfung der beiden Anschauungen; gerade in dieser Hinsicht sind nur die Anfänge späterer Erkenntnisse wahrzunehmen. (Verschiedene Missverständnisse von Ps. 33, 6; zu dem רוּחַ יְהוָה an jener Stelle vgl. Jes. 11, 4.)

2. Die Lehre vom Menschen.

§ 101. Auch die dem theokratischen Gemeindebewusstsein eigenthümlichen anthropologischen Grundanschauungen wurzeln in der Urüberlieferung (§ 21 ff.). Zwar wird alles physische Leben, als gleichmässig im Blute wohnend (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11), auf eine göttliche Selbstmittheilung zurückgeführt (§ 100, vgl. Gen. 7, 22. Hi. 34, 14); aber doch wird dabei der wesentliche Unterschied festgehalten, dass das Lebensprincip in dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen ein specifisch höheres ist (Koh. 12, 7. Jes. 42, 5, vgl. Gen. 2, 7 u. dazu V. 19). Daher

heisst dessen Seele seine Herrlichkeit (כְּבוֹדוֹ Gen. 49, 6. Ps. 16, 9. 57, 9. 108, 2; manche fassen auch die Bezeichnung יְהִידָתִי Ps. 22, 21. 35, 17 in ähnlichem Sinne). Der 8. Psalm schildert die Hoheit der menschlichen Natur ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss als eine Verherrlichung Gottes.

§ 102. Die Entstehung des Bösen nicht aus Gott, sondern lediglich aus der Kreatur, also der Sündenfall, wird durch die religiösen Gesamtanschauungen des A. T. vorausgesetzt, obgleich sich nur wenige besondere Anspielungen auf die betreffende Urüberlieferung finden (Hi. 31, 33. Hos. 6, 7). Es erklärt sich dies aus dem vorwiegenden theokratisch-praktischen Interesse der kanonischen Schriftsteller. Daher wird bei ihnen auch die Verknüpfung des menschlichen Sündenfalls mit dem Bösen in der Geisterwelt, wie jene Urüberlieferung sie andeutete (§ 22), nirgends wieder aufgenommen, obgleich die Vorstellung vom Satan schon im höheren Alterthum vorhanden war (Hi. 1 und 2, 1 Kön. 22, 21, verschieden von 1 Sam. 16, 14, vgl. auch § 63), und nach dem Exil, vielleicht durch die Berührung mit dem Parsismus, einflussreicher wurde (Sach. 3; 1 Chron. 21, 1 vgl. mit 2 Sam. 24, 1).

§ 103. Mit einer innerhalb der ganzen Menschheit einzigen Tiefe entfaltete sich auf dem Boden der Offenbarung unter der Pädagogie des Gesetzes (§ 63) und unter dem Einfluss der Prophetie (§ 66) das Bewusstsein von der Sünde und ihrer Schuld gegenüber dem heiligen Gott, wie es sich in den Busspsalmen und im Buch Hiob (vgl. besonders c. 42, 2—6) mit einer zur Nachwirkung auf alle Völker und Zeiten berufenen Macht ausspricht. Der Einblick in das Wesen der Sünde hat sich auch sprachlich in den zahlreichen und vielseitigen Bezeichnungen derselben ausgeprägt, חָמָס; עָוֹל, עָוֹן; רָע, רָשָׁע; חַטָּא; שָׁוָא, חֶבֶל, אָוֶן; סִבְלִית, נִבְלָה; לָצֹן; פָּשַׁע.

Jede Sünde schliesst die Schuld, אָשָׁם, in sich, daher letztere durch חַטָּא, Deut. 15, 9, und besonders durch עָוֹן, Gen. 15, 16. Ex. 20, 5. 34, 7, mit bezeichnet wird. Alle Schuld aber ist vor allem eine Schuld gegen Gott (Ps. 51, 6). Ueberhaupt wird alle Sünde in ihrem tiefsten Grunde als Gottvergessenheit (Ps. 9, 18), als Abfall von ihm (פָּשַׁע), ja als Feindschaft wider ihn

aufgefasst (Ps. 8, 3). Als Grundzüge des Bösen werden Hochmuth (Spr. 6, 17. Ps. 18, 28. Jes. 2, 12) und Lüge (Ps. 5, 7. 116, 11. 40, 5) hervorgehoben.

§ 104. Der schon mit dem ersten Sündenfall gesetzte Zusammenhang der Sünde mit dem Unfrieden des bösen Gewissens, mit dem Leiden und dem Tode (§ 23) ist eben ein so wesentliches Moment des theokratischen Gemeindebewusstseins, als die Schuld der Sünde selbst (Ps. 32, 3. 4. Jes. 48, 22. 57, 21. 66, 24). Und zwar wird der Zustand der gesamten Menschheit als ein Zustand der allgemeinen Sünde und damit zugleich des allgemeinen Elends gedacht (Gen. 6, 5. 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Ps. 14, 1—3. 143, 2. Prov. 20, 9. Koh. 7, 20). Er ist ein Zustand der Erbsünde, insofern er sich mit dem menschlichen Geschlechte fortpflanzt (Hi. 14, 4. Ps. 51, 7).

Zugleich wird aber überall vorausgesetzt, dass der Einzelne unter Gottes Beistande eine Gegenwirkung ausüben könne. Hierin liegt die Lösung des scheinbaren Widerspruchs, dass einerseits besondere schwere Sünden auf ganze Generationen nachwirken (Ex. 20, 5. 34, 7. Num. 14, 17 ff. Jer. 15, 4. 32, 18. Klagl. 5, 7), anderseits doch ein jeder nicht wegen der Sünde der Väter, sondern wegen der eigenen Sünde bestraft wird (Deut. 24, 16. Jer. 31, 29 ff. Ez. 18 u. 33).

3. Die Lehre vom Heil.

§ 105. Als Sünder bedarf jeder Mensch ohne Unterschied der Vergebung, die nur durch die von Anfang an ihm entgegengekommene göttliche Gnade zu erlangen ist (§ 24). Die unumgängliche Bedingung dafür ist auf menschlicher Seite die Busse und Reue, d. h. die Umkehr zu Gott (שוב אל י'). Doch können diese Regungen als menschliches Thun nicht die Sühne bewirken, sie kann vielmehr nur als göttliches Geschenk empfangen werden. Damit der Mensch ihrer gewiss werde, bedurfte es daher eines von Gott geoffenbarten Heilsweges, wie dieser im sinaitischen Kultus, besonders im Opfer, eröffnet wurde (§ 47—54. § 60. 63). Einer äusserlichen mechanischen Auffassung dieser zeitweiligen symbolischen Ordnungen (§ 40) wirkte

die göttliche Geistesmittheilung, durch welche die inneren Momente hervorgehoben wurden, immer aufs neue entgegen (Ps. 50. 51, 18 f. Jes. 1, 11 ff. 66, 1 ff. Jer. 7, 22. Mich. 6, 7, vgl. § 64). Bei einer muthwilligen Verwerfung der göttlichen Heilsoffenbarungen tritt das Gericht der Verstockung ein (§ 97). Durch die Prophetie wurde die Ahnung hervorgerufen, dass in der messianischen Zeit ein vollkommenerer Weg zur Sündenvergebung werde aufgeschlossen werden (Jes. 53, § 85. Sach. 12, 10—13, 1, § 86, vgl. auch schon Jes. 33, 24, § 81).

§ 106. Durch die dargebotene Sündenvergebung konnte das Gesetz Gegenstand der Lust und Freude für die Gläubigen werden (Ps. 19, 8 ff. 119); so wie sich denn auch schon der Akt seiner Offenbarung in eine Reihe göttlicher Gnaden-erweisungen an Israel einfügte (§ 39). Im 19. Psalm ist jene Lust am Gesetz in tief bedeutsamer Weise mit der Freude an der Offenbarung Gottes in der Schöpfung parallelisirt (vgl. dazu Röm. 10, 18). Indem aber das Gesetz dabei immer in seiner Totalität, in welcher es überwiegend die Form der Forderung an sich trug, Gegenstand der Freude wurde, überwog auch für das religiöse Bewusstsein die Form der göttlichen Forderung, die noch nicht mit klarer vollkommener Erkenntnis von dem Moment der freien göttlichen Gnade unterschieden wurde. Insofern haftete an dem alttestamentlichen Bewusstsein trotz seiner evangelischen Momente (§ 39. 64. 74), im Ganzen und Grossen betrachtet, eine Schranke des gesetzlichen Geistes, die wohl zu unterscheiden ist von der dem Antinomismus gegenüber auch von uns festzuhaltenden Geltung und Bedeutung des Gesetzes.

§ 107. Damit hängt jene Härte und Strenge zusammen, womit dem Bösen gegenüber das jus talionis sowohl ausgeübt (1 Sam. 15. 1 Kön. 2, 5—9), als auch im Gebet, wie dies in den sogenannten Rachepsalmen geschieht, erbeten wird. Es liegt hier nicht eine niedere Rachsucht zu Grunde, sondern vielmehr ein Eifer für Gott und seine Sache, gegründet auf die richtige Ueberzeugung, dass auch in den wechselnden Geschicken des irdischen Lebens, auf welches die Pädagogie des Gesetzes den Menschen einzig verwies, die Gerechtigkeit Gottes sich offenbare. Auch ist daran zu erinnern, dass damals der Gegen-

satz gegen das in theokratisch-gesetzlichen Formen sich darstellende Gottesreich mit besonderer Nacktheit und Rohheit auftrat. Dennoch wird man in jenen Psalmen neben der zu Grunde liegenden ewigen Wahrheit eine Schranke des vorwiegend gesetzlichen Geistes nicht verkennen (vgl. Ps. 41, 11. 109, 6 ff.).

§ 108. Aus jener vorwiegend gesetzlich bestimmten Form des Bewusstseins erklärt sich auch die Art und Weise, wie die Frommen des A. T. sich in gewissen Lebenslagen auf die Gerechtigkeit ihrer Werke berufen. Es ist dies nicht im Sinne der Selbstgerechtigkeit gemeint, denn sie führen dabei in wahrhafter Demuth alles was sie sind und leisten auf Gott zurück (vgl. Ps. 18, 21 ff. mit V. 33). Das, worauf es ihnen ankommt, ist die Bezeugung der mit Recht als nothwendig und wesentlich erkannten Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ihres frommen Wandels, insbesondere den falschen Beschuldigungen der Gottlosen gegenüber (vgl. Ps. 7, 4—6). So wird dadurch die Anerkennung ihrer eigenen Unvollkommenheit vor Gott (Ps. 19, 13. 143, 2) keineswegs aufgehoben. Dass aber dies Moment neben jener Berufung auf die eigene Rechtschaffenheit nicht immer zugleich ausdrücklich und in gleicher Stärke hervortritt, das ist in dem angedeuteten Zusammenhange der alttestamentlichen Entwicklungsstufe zu begreifen.

§ 109. Wenn ferner die Frommen, indem sie den dargebotenen Heilsweg wandelten, den ausdrücklichen Verheissungen des Gesetzes gemäss auch in äusseren Dingen den göttlichen Segen hofften und erwarteten, so war dies mit nichten ein lohnsüchtiger Eudämonismus. Das, was sie erstrebten, war nicht das äussere Glück, die äussere Rettung für sich, sondern die darin erblickte Versiegelung der Gnade des gerecht regierenden Gottes. Daher ist das öfter ausgesprochene Ziel aller Wünsche, Gott mit fröhlichem Munde dankbar loben zu können, und zwar, worin wiederum ein bedeutungsvoller Gegensatz gegen die vereinzelnde Selbstsucht liegt, inmitten der theilnehmenden Gemeinde (Ps. 22, 23—32. 35, 18. 40, 10. 11). Wird doch der Fromme auch durch die erfahrene Sündenvergebung sofort dazu angetrieben, andere Uebertreter Gottes Wege zu lehren (Ps. 51, 15—17).

§ 110. In der starken, damals pädagogisch nothwendigen Hervorhebung der göttlichen Vergeltung, wie sie vorzugsweise in irdischem Glück und Leid geschaut wurde, lag allerdings eine Gefahr der Veräusserlichung des religiösen Lebens. Dagegen erfolgte eine heilsam anregende, wenn auch mit einer Versuchung anderer Art verknüpfte Gegenwirkung durch das für jene Entwicklungsstufe besonders schwierige und dunkle Problem, dass die Gottlosen oft im Glück triumphirten und die Rechtschaffenen im schwersten Unglück unterlagen. Dies Problem beschäftigt früh die Psalmisten und noch spät den Koheleth. An dasselbe knüpft sich die Verwicklung in der grössesten aller heiligen Dichtungen, dem Buche Hiob. Ihren schärfsten Stachel hatte die Versuchung dabei in dem Hohn der Ungläubigen (Ps. 42, 4. Hi. 2, 9), ja auch der beschränkten Frommen (Hi. 20, besonders V. 29. 22, 4—11), welche gegen die Unglücklichen wie parteiische Advokaten die Sache Gottes führen zu müssen meinen (Hi. 13, 7 ff.). Der Gedanke, dass jener der göttlichen Ordnung, soweit man sie erkannte, widerstrebende Zustand vorübergehend sei, schien sich im irdischen Weltlauf, namentlich wenn man auch auf die von Gott abtrünnigen Heiden hinblickte (Hi. 21, 5 ff.), oft nicht zu bewähren. Um so mehr wurde der Fromme darauf hingewiesen, in der Gemeinschaft mit Gott selbst sein höchstes Gut zu finden (Ps. 73, 25. 26) und auch, wo er dessen Weg nicht erkannte, daran festzuhalten, dass für den schwachen Menschen unter allen Umständen Gottesfurcht die einzige Weisheit sei (Hi. 28, 28). Gegenüber allen etwa noch in ihm liegenden Versuchungen zur Selbstgerechtigkeit (§ 108) musste er zu der Einsicht gelangen, dass auch er noch zu seiner Läuterung des Leidens bedürfe (Hi. 42, 2—6, vgl. c. 32—37). So entstand der tiefe und wichtige Begriff des עָנִי, עָנִי, d. h. des in Demuth und Sanftmuth sich bewährenden frommen Dulders, dessen höchstes Ideal uns in dem prophetischen Bilde des leidenden Gottesknechtes entgegentritt (§ 85. 86), vgl. unter den Psalmen besonders den 22. und 69., in welchem letzteren der fromme Dulder zugleich das Bewusstsein der eigenen Sünde, also der Erlösungsbedürftigkeit ausspricht.

§ 111. Insbesondere aber sollte der Gläubige, indem alle irdische Hoffnung ihm entschwand, sich zu einer über dies Leben hinausreichenden Hoffnung hindurchringen, indem er die Gewissheit gewann, dass seine Gemeinschaft mit Gott auch durch den Tod nicht unterbrochen werden könne (Ps. 16. 17. 49. 73. Hi. 19, 23—27, welche Stelle von dem Dichter vorbereitet ist durch 14, 13—15. 16, 18f. 17, 3, vgl. Num. 23, 10. Prov. 11, 7. 12, 28. 14, 32, auch Ex. 6, 2—4). — Von Henoch und später von Elias wurde als etwas Einziges überliefert, dass Gott sie zu sich genommen habe, vgl. dazu Ps. 49, 16. 73, 24. Sonst dachte man sich die menschlichen Seelen als im Hades zwar fortexistierend, aber in einem dumpfen, freudeleeren, daher auch Gottes Lob ausschliessenden Zustande (Ps. 6, 6), der höchstens dem Elend des Menschenlebens gegenüber den Vorzug der Ruhe habe (Hi. 3, 17—19). Diese trübe Vorstellung sollte auf dem Boden der Offenbarung nicht durch eine von aussen mitgetheilte göttliche Belehrung, sondern durch einen unter dem Beistand des göttlichen Geistes durchgekämpften Glaubenskampf überwunden und selbst in dem jüdischen Volksbewusstsein (s. unten § 115) allmählich beseitigt werden, ehe durch die Erscheinung Christi die Besiegelung aller höchsten Glaubenshoffnungen erfolgte.

§ 112. Während so vom inneren Leben aus das letzte und höchste Ziel für die Einzelpersönlichkeit erst gefunden wurde, war solches für die theokratische Gemeinschaft von Anfang an durch die alten Verheissungen gegeben (§ 27), an welche später die Weissagung der Propheten anknüpfte (vgl. Jes. 19, 24 mit Gen. 12, 2. 3) und als letztes Ziel schon frühzeitig den Tag Jehova's als Inbegriff des endlichen Heiles und des endlichen Gerichts hinstellte (§ 77, vgl. den ganzen darauf folgenden Abschnitt bis § 87). Es hängt dies damit zusammen, dass im Alterthum überhaupt die Geltung des individuellen Lebens hinter der volksthümlichen und staatlichen Gemeinschaft zurücktrat. Die Vollendung der nationalen Theokratie war aber dem Hebräer zugleich die Vollendung der ganzen Menschheit. So hatte für die letztere Israel als Bote Gottes eine Mission, die es trotz aller seiner Sünden doch endlich ausführen sollte

(Jes. 42, 19 ff., § 84. 85). Auf dem Wege dahin verfolgte man wie in den Geschicken des Einzelnen, ebenso in den Geschicken Israel's und der Völker die Offenbarungen göttlicher Gerechtigkeit (Amos 9, 7, vgl. mit c. 1 und 2; Jes. 19, 23—25, § 80). Es richtete sich gerade hierauf eine Hauptaufgabe wie der Prophetie, so auch der durch sie bestimmten theokratischen Geschichtsschreibung. Wie tief aber jene Anschauungen allmählich, wenn auch nicht in gleichmässigem Fortschreiten, das ganze Gemeindeleben durchdrangen, zeigt eine Anzahl darauf bezüglicher Psalmen (Ps. 68. 72. 93—100).

§ 113. Dabei tritt uns wieder überall entgegen, dass die Prophetie selbst, wie sie nur auf dem Boden des durch den Geist Gottes getragenen theokratischen Gemeindebewusstseins erwachsen konnte (§ 69), aus dieser Quelle auch die menschlich vermittelten Anschauungen schöpfte, an welche sich die weitere göttliche Offenbarung anschloss (§ 68. 73). So knüpfte sich die Darstellung des künftigen Messias an die in jenem Gemeindebewusstsein tief begründete Anschauung des theokratischen Königthums (vgl. § 75), die des idealen Gottesknechtes bei Deuterojesaia an die eigenen tiefsten Erfahrungen der alttestamentlichen Frommen (§ 110). Und wenn die Prophetie gerade da, wo sie der höchsten göttlichen Erleuchtung gewürdigt ist, die vollkommene Sündenvergebung und die vollkommene Gerechtigkeit in der messianischen Zeit erwartet (§ 82. 86), so setzt dies die allen echten Gliedern der Theokratie eignende Tiefe des Sündenbewusstseins voraus (§ 103), woraus allein das Bedürfnis für jene Hoffnung hervorgehen konnte.

§ 114. Gerade dies, dass die Prophetie aus dem für sie in der theokratischen Gemeinde von Gott bereiteten Boden ihre Nahrung zog, liess in demselben um so leichter auch alle ihre neuen Aufschlüsse Wurzel schlagen (§ 112 am Ende). Allerdings war es eine irrige Voraussetzung der älteren Theologie, dass alle die höchsten prophetischen Anschauungen, die man in ungeschichtlicher Weise sich als von Anfang an fertig vorstellte, sofort das ganze Bewusstsein aller wahrhaften Frommen beherrscht, dass z. B. die Psalmisten, obgleich sie selbst dies nirgends sagen, doch nur um der durch den künftigen Messias

zu bewirkenden Versöhnung willen die Sündenvergebung erbeten und erlangt hätten. Man erblickte so schon in jenen ersten durchbrechenden Strahlen des höheren Lichtes dessen volle Entfaltung. Anders der Apostel Paulus, welcher die ἁρμας τῶν ἁμαρτημάτων im A. B., nach höchstem Masstabe gemessen, nur als eine πάρεσις betrachtet (Röm. 3, 25. 26). Aber die neuere Exegese ist hinwieder im Verhältniß zu der älteren oft in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfallen, indem sie in diesem wie in anderen Stücken die im A. T. verborgenen Keime des Neutestamentlichen nicht hinlänglich würdigte und deren Einfluss auf die tieferen Elemente des alttestamentlichen Gemeindebewusstseins, auf das Israel dem Geiste nach, ganz übersah oder doch unterschätzte.

§ 115. Indem die Propheten als Ziel des Weltlaufs die Vollendung des Reiches Gottes in der Gemeinde der Gläubigen festhielten, wurde einigen von ihnen durch göttliche Erleuchtung der Tag Jehova's, der als Ziel des ganzen Weltlaufs für die Menschen und für die ganze Geisteswelt die letzte Entscheidung bringt (Jes. 24, 21, § 112), auch als der Tag der Todtenauferstehung erschlossen (§ 81. 83. 87). Es wirkt dabei der Gedanke mit, dass zu jener vollendeten Gemeinde auch die vorher entschlafenen Glieder derselben gehören müssen. Man kann dies im A. T. den objektiven Ausgangspunkt für die Hoffnung der persönlichen Unsterblichkeit nennen, neben dem subjektiven, der in dem Bewusstsein der unzerstörbaren Gemeinschaft mit Gott gegeben war (§ 111). Unter Mitwirkung dieses letzteren Moments, durch das die höhere Bedeutung der Persönlichkeit überhaupt zum Bewusstsein kam, geschah es, dass die Auferstehung zuletzt im Buche Daniel als eine zwiefache, nämlich zur Herrlichkeit und zur Verdammnis, dargestellt (§ 87) und von da ab mehr und mehr zum herrschenden Volksglauben wurde, freilich oft in sehr sinnlicher Auffassung. Gegen letztere lag eine Gegenwirkung in dem, was wir als das metaphysische Element der messianischen und eschatologischen Hoffnung bezeichneten, in der Anschauung von dem göttlichen Wesen des Messias, von der endlichen, für alle Welt offenbaren Erscheinung der Herrlichkeit Gottes und seines Bundesengels (Jes. 40, 5.

Mal. 3, 1), von dem neuen Himmel und der neuen Erde (§ 79. 81. 84). Alle diese grossen Erwartungen und Hoffnungen erlangten in der nachkanonischen Entwicklung sämtlicher Elemente des theokratischen Bewusstseins über das letztere eine immer sich steigernde Gewalt, welche in ihrer reineren geistigen Gestaltung der Vollendung des Gottesreiches durch Christus diene, in ihrer fleischlichen Entartung hingegen die letzte grosse geschichtliche Katastrophe des Bundesvolkes herbeiführte.

5. Abschnitt. Der nachkanonische Judaismus.

Einleitung.

§ 116. Zwischen die Zeit der Sammlung des alttestamentlichen Kanons und die der Erscheinung Christi fällt eine Entwicklung, welche trotz ihrer Schattenseiten doch nicht ohne positive Bedeutung für die Zeit der neutestamentlichen Erfüllung gewesen ist. Allerdings steigerte sich von den beiden Elementen des theokratischen Bewusstseins, die wir als das vorherrschend gesetzliche (§ 106—108) und als das dem Evangelium verwandte bezeichneten, das erste in immer krankhafterer Weise, wie es zu Christi Zeit in dem entarteten Pharisäismus uns entgegentritt. Aber daneben wirkten auch die gesunden Elemente des theokratischen Bewusstseins noch fort. Sonst wäre die nur als sein Werk zu begreifende Sammlung und allgemeine Anerkennung des alttestamentlichen Kanons selbst nicht möglich gewesen, und eben so wenig hätte es in der Erscheinung des grössten Propheten, Johannes des Täuflers, noch einmal gipfeln können. Auch jene fortwirkenden gesunderen Elemente nehmen aber jetzt vielfach eine neue Gestalt an. Indem nämlich im Zeitalter des Nehemia das definitiv redigirte Buch des Gesetzes mit gewissen schon als heilig betrachteten Schriften zu einem Ganzen vereinigt wurde, begann eine neue Entwicklung des religiösen Lebens des Einzelnen und der Gemeinde.

Wir können daher, ohne ein bestimmtes Datum als Anfangspunkt zu setzen, von einer Periode des nachkanonischen Judaismus reden, obgleich erst innerhalb ihrer selbst der vollkommene Abschluss des Kanons stattfindet und daher die wichtigste der in dieser Periode entstandenen spätesten kanonischen Schriften, das Buch Daniel, schon ein Forschen in dem Gesetz und den Propheten voraussetzt (9, 2 ff. vgl. Sach. 7, 12).

§ 117. Der charakteristische Grundzug dieser neuen Entwicklung besteht eben darin, dass sie anknüpft an die gesammelten kanonischen Schriften als an das Resultat aller früheren Offenbarung, und zwar mit der religiösen Ueberzeugung, an sie gebunden zu sein, zugleich aber mit einer beginnenden schulmässigen Reflexion über ihren Inhalt, also mit einer werdenden Theologie. Damit nehmen auch die auseinandergehenden geistigen Richtungen eine schulmässige Farbe an. So die volksthümliche und vorherrschende, streng buchstäblich-gesetzliche Richtung, welche in dem späteren Pharisäismus gipfelte, und ebenso die beiden ihr gegenüberstehenden, unter sich aber wieder sehr verschiedenartigen Richtungen, die sich im Sadducäismus und Essäismus gestalteten. Diesem gesamten palästinensischen Judenthum tritt zur Seite das hellenistische, das durch Aufnahme griechischer, auch philosophischer Bildungselemente, für welche letztere die alttestamentliche Weisheitslehre Anknüpfungspunkte bot, zu einer grösseren Weite und Beweglichkeit des Geistes gelangte, aber auch den Gehalt der Offenbarung vielfach verflüchtigte. Dies zeigt sich besonders hinsichtlich der messianischen Hoffnung. Sie erhielt sich dagegen auf palästinensischem Boden, wenn auch nicht in allen Kreisen in gleichem Masse, lebendig und erzeugte dort bis in späte Zeiten hinein Nachklänge prophetischer Poesie.

§ 118. Als Quellen für das Verständnis jener Entwicklung dienen nicht nur die sogenannten Apokryphen des A. T. (die ἀναγινωσκόμενα), sondern alles was von nicht kanonischer jüdischer Literatur der verschiedenen Richtungen bis um die Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer aufbewahrt ist; sodann spätere Erscheinungen desselben Gebietes insofern, als sie auf erkennbaren älteren Traditionen beruhen.

Endlich dient auch das N. T. hier als Quelle sowohl in Betreff dessen, was dort als damalige jüdische Meinung angegeben wird, als in Betreff dessen, was ähnliches in geläuterter und vertiefter Weise zur begrifflichen Darstellung der christlichen Offenbarung angewandt ist.

1. Die Lehre von Gott und den Engeln.

§ 119. Was die Ansicht des nachkanonischen Judaismus von den Quellen der religiösen Erkenntnis betrifft, so wurden als solche der Theorie nach mit wachsender Ausschliesslichkeit die kanonischen Schriften betrachtet. Damit steigerte sich zugleich die Vorstellung von der Inspiration derselben. Doch wurde anfänglich die göttliche Geisteswirkung in den Hagiographen als weniger verschieden von der noch immer in der Gemeinde wirksamen aufgefasst, daher auch der Abschluss dieses Theiles des Kanons erst spät erfolgte. Dem Pentateuch als der Grundoffenbarung wurde der höchste Grad der Inspiration zugeschrieben. An diese Vorstellung knüpfen in verschiedener Weise die allerverschiedensten Richtungen an: die Samaritaner, die Sadducäer und Philo, ja auch die das Gesetz, namentlich den ganzen Opferdienst, in mystischer Allegorese verflüchtigenden Essäer, die doch den Namen Mose's nächst dem Gottes am heiligsten hielten. Bei Josephus findet sich zuerst die ausdrückliche Zählung von 22 Schriften, die für göttlich erachtet wurden. Aber auch dies beweist nicht die allgemeine Aufhebung jenes Unterschiedes in der Schätzung derselben. In der pharisäischen Richtung stellten sich allmählich dem geschriebenen Gesetz die Ueberlieferungen (*παράδοσεις*, Mark. 7, 3—5) des sogenannten mündlichen Gesetzes, die erst um 200 n. Chr. in der Mischna aufgezeichnet wurden, der Praxis nach als gleichwerthig zur Seite; ja thatsächlich verdrängten sie oft das wahrhafte Gotteswort der Schrift (Mark. 7, 8 f. 13. Matth. 15, 2. 3).

§ 120. Unter den einzelnen Lehren war es zunächst die von Gott und seinem sich offenbarenden Wesen, auf welche

sich die schulmässige Behandlung mit besonderer Energie richtete. Wie geflissentlich die betreffende Reflexion auch in die Gemeinde hineingetragen wurde, zeigt sich in der planmässigen Umschreibung der Anthropomorphismen und Anthropopathismen in verschiedenen für das Volk berechneten Versionen der heiligen Schriften, so in der alexandrinischen, und noch mehr in den sogenannten chaldäischen und in der samaritanischen. Den hellenistischen Juden bot sich ein reicher Sprachschatz dar für mehr abstrakte, auf Reflexion beruhende Bezeichnungen des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften. Philo, der nach dieser Seite hin eine weit verbreitete Richtung am consequentesten vertritt, stellt über jene bildlichen Ausdrücke der heiligen Schrift und die ihnen zu Grunde liegende Wahrheit förmliche theoretische Erörterungen an. Er benutzt dabei, wie überhaupt in der Darstellung seiner Gotteslehre, hellenische Philosophumena, besonders platonische und stoische, nicht ohne dabei manche dem Geist des A. T. fremdartige Elemente aufzunehmen. Doch hält er das theistische Princip fest und bekämpft die philosophische Vorstellung von Gott als der blossen Weltseele.

§ 121. Eine weitere Entfaltung erhielten besonders die Begriffe des göttlichen Wortes und des göttlichen Geistes und die damit verwandten Anschauungen (vgl. § 99. 100). So wird schon in den Apokryphen die Lehre von der substantiellen Weisheit weiter gebildet. Am nächsten der älteren Form derselben steht der Sirachide. Eigenthümlich ist ihm aber, dass er zuerst als Gipfelpunkt aller Manifestationen der Weisheit die specielle Offenbarung fasst. Sie findet, wie der Verf. sie Kap. 24 redend einführt, in Zion, und zwar im Heiligthum (V. 10), ihre Ruhe oder ihre Wohnung (ἀνάπαυσις V. 7, vgl. מְנוּחָה Ps. 132, 8. Jes. 11, 10; σκηνή, κατασκηνοῦν V. 8, vgl. שֹׁכֵן, שֹׁכֵן Ex. 24, 16. Deut. 12, 11. 14, 23. 16, 6. 11. 26, 2, wo überall das Bild, dass Gott seine Herrlichkeit oder seinen Namen wohnen lässt, von LXX beseitigt ist, während es Neh. 1, 9, κατασκηνοῦν, beibehalten ist). Erst in den Schlussbetrachtungen des genannten Kapitels weist der Verf. speciell auf das Buch des Bundes hin, auf das Gesetz, welches Gott dem Mose befahl (V. 33 ff.). Eine ähnliche An-

schauung findet sich bei Baruch (c. 3, vgl. besonders V. 36. 37). Auch in dem Buche der Weisheit (c. 6—11, 1) erscheint die göttliche Weisheit als Lenkerin wie aller menschlichen Dinge, so insbesondere der Geschichte Israels. Hier wird sie zuerst, wenn auch nur andeutungsweise, mit dem göttlichen Wort (λόγος) identificirt (18, 14—16 vgl. mit 10, 15, ferner 9, 1. 4). Dazu treten aber Züge, welche dem hellenisch-philosophischen Begriff des göttlichen νοῦς entlehnt sind. Mit diesen bereicherten Vorstellungen ist zugleich eine bewusstere Hypostasirung der Weisheit als eines Abglanzes des ewigen Lichtes wahrzunehmen (7, 22 ff.).

§ 122. In anderer Weise und zwar unabhängig von alexandrinischen Einflüssen entwickelt finden wir das Theologumenon von dem göttlichen Wort (מִימְרָא) in den älteren Targumim, welche uns die palästinensischen Schulvorstellungen im Zeitalter Christi erkennen lassen. Dort ist jener Ausdruck durchgehends sehr häufig angewandt. Zum Theil geschieht dies im Zusammenhange mit der Vermeidung der Anthropomorphismen (§ 120). Für Mund, Stimme, Antlitz Jehova's steht מִימְרָא. Zu Grunde liegt die Vorstellung, dass alle Offenbarungen Gottes, ja alle seine Beziehungen zur Welt durch das Wort vermittelt sind. Synonyma für dieses sind Ausdrücke, welche die Einwohnung, die Herrlichkeit, den Abglanz der Herrlichkeit Gottes bezeichnen. Die Vorstellung hat dabei etwas Fliessendes. Oft tritt das Moment der göttlichen Hypostase, oft das der göttlichen Wirkungsweise mehr hervor.

§ 123. Eine hervorragende Bedeutung hat der Logosbegriff in dem System Philo's. Seine Lehre hat zwar auf keinen der neutestamentlichen Schriftsteller, sondern erst auf die nachfolgende dogmengeschichtliche Entwicklung der Kirche eingewirkt, dient aber als letztes Resultat der hellenistisch-jüdischen Anschauungen zum Verständnis der letzteren, die allerdings zu den Voraussetzungen des N. T. gehören. Uebrigens wurzeln dieselben ohne Zweifel in dem palästinensischen Theologumenon (§ 122, vgl. das in § 121 über das Buch Sirach Gesagte). Die alttestamentlichen Ausgangspunkte sind auch bei Philo überall zu erkennen, aber ebenso die in dialektischer

Form vollzogene Combination mit der Platonischen Lehre vom νοῦς. Zur Verknüpfung derselben mit dem biblischen Begriff des Wortes wird der Doppelsinn des griechischen λόγος benutzt; zur Vermittlung mit der biblischen Schöpfungslehre dient die Unterscheidung des λόγος als λογισμός und als ῥῆμα oder des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, welche letzteren beiden Ausdrücke jedoch bei Philo selbst nur erst von dem menschlichen λόγος, dem Analogon des göttlichen, vorkommen. Das ῥῆμα wird mit dem 'ר קִשְׁלָה identificirt. Die stark persönliche Fassung des alttestamentlichen Gottesbegriffs wirkt auf die des λόγος zurück. Er heisst hier ὁ δεύτερος θεός, ὁ πρεσβύτατος υἱός, ὁ πρωτόγονος, ὁ ἀρχιερεύς. Diese Bezeichnungen streifen an die Vorstellung von einem Gott untergeordneten Mittelwesen zwischen Gott und Welt.

§ 124. Auch die alttestamentliche Vorstellung vom Geiste Gottes wurde, wenn auch nicht in gleichem Masse, Gegenstand der mehr schulmässigen Reflexion. Mit Unrecht hat man aus Weish. 7, 22 ff. eine Identificirung des λόγος mit dem Geiste Gottes schliessen wollen. Dagegen wird allerdings in den chaldäischen Versionen mitunter an die Stelle der 'ר קִשְׁלָה der מִימְרָא gesetzt (Mi. 2, 7. Sach. 4, 6). Wichtig ist es, dass dort öfter an Stellen, wo dies im Grundtext nicht geschieht, die קִשְׁלָה Gottes von Gott unterschieden wird, und zwar durch dieselbe Formel 'ר מִן קִדְמָה (= hebräisch: מִלְפָּנֵי 'ר, z. B. Gen. 1, 2. Richt. 3, 10. 1 Sam. 10, 6. 16, 13), durch welche diese Unterscheidung auch hinsichtlich des מִימְרָא bezeichnet wird. Eben so ist es bedeutungsvoll, dass jetzt zuerst die absolute Bezeichnung des heiligen Geistes uns entgegentritt (Psalt. Sal. 17, 42. Onq. Gen. 45, 47).

§ 125. Für die Schöpfung findet sich jetzt zuerst der reflektirende, aber dem Geist der alttestamentlichen Darstellung entsprechende Ausdruck ἐξ οὐκ ὄντων (2 Makk. 7, 28). Dagegen kennt Philo nur einen Uebergang aus dem μὴ ὄν in das Dasein, was bei ihm mit der Platonischen Lehre von der ὕλη zusammenhängt (γένεσις = ἡ ὁδὸς τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, Quod Deus immutabilis p. 310). In Beziehung auf diese fasst er daher auch das ἐξ οὐκ aller Dinge, während bei ihm der Paulinischen

Dreiheit (Röm. 11, 36) die Unterscheidung des ὑφ' οὗ, δι' οὗ und δι' οὗ entspricht. Das δι' οὗ bezieht er auf den λόγος, in welchem die Idealwelt (der κόσμος νοητός) ewig gesetzt ist, das δι' οὗ auf die göttliche Güte. — Für die göttliche Weltregierung bedienen sich die Hellenisten des Ausdrucks πρόνοια (Weish. 14, 3. 17, 2). Philo entwickelt die Lehre von der Allgemeinheit derselben in philosophischen Formen, doch hält er dabei die besondere Lenkung des israelitischen Volkes fest, wie auch im Buch der Weisheit die σοφία in besonderem Sinne die Lenkerin Israels ist.

Anm. Ueber den Gegensatz zwischen Pharisiäern und Sadducäern in Betreff des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen Bestimmung s. Jos. Antt. 18, 1. 3. 13, 5. 9. B. J. 2, 8, 14.

§ 126. Das Bedeutungsvolle und Erhabene, was in der Vorstellung von einer reinen Engelwelt liegt, wirkte auch im Judaismus fort. Eine reichere Entfaltung derselben, wie sie uns in den Büchern Sacharja und Daniel entgegentrat, hatte an sich nichts Bedenkliches, aber wohl das damit anderwärts sich verknüpfende Bestreben, auf diese Weise die Kluft zwischen Gott und den Menschen auszufüllen. Daran schloss sich nicht nur eine willkürliche Abstufung der Rangordnung unter den Engeln, sondern auch manches Absonderliche und Krankhafte an, wie wir dem in manchen der apokryphischen (2 Makk. Tob.) und der pseudepigraphischen Bücher begegnen (vgl. dagegen Kol. 2, 8). Philo kombinirt die Engel als göttliche Gewalten (vgl. Henoch 61, 10, desgl. Eph. 1, 21. Kol. 1, 16. 2, 14) mit seiner Lehre von den Kräften und Ideen (λόγοι), ohne jedoch ihre Persönlichkeit aufzuheben. Dagegen war unter den Sadducäern die Leugnung der Existenz der Engel und Geister sehr verbreitet (Act. 23, 8).

§ 127. Unter den Apokryphen ist es einzig das hellenistische Buch der Weisheit, welches die auch in Palästina verbreitete Vorstellung vom Satan (§ 102) in einem tieferen Zusammenhange, anknüpfend an Gen. 3 berührt (2, 24). Ausserdem kommt dieselbe dort nur noch bei dem Sirachiden 21, 27 vor, wahrscheinlich aber durch ein Missverständnis des Uebersetzers.

Dagegen tritt in mehreren jener Schriften eine volksthümliche, zum Theil höchst abergläubische Vorstellung von den Dämonen stark hervor; wahrscheinlich ist dabei ein parsischer Einfluss anzunehmen, so auch bei dem Asmodi des Buches Tobia (3, 8), den man mit Unrecht mit dem Satan identificirt hat. Eher ist dort eine Analogie zu dem an Gen. 6, 1 ff. anknüpfenden Mythos von der Vermischung gefallener Engel mit den Töchtern der Menschen zu erkennen, der im Buche Henoch zuerst ausgeführt wird. Ein bedeutsamerer Zug ist, dass das Heidenthum als Dienst der Dämonen gilt (Ps. 95, 5.¹ LXX; Bar. 4, 7). Im Zeitalter Christi war die Vorstellung vom Reiche des Satan und seiner Engel, so wie von dämonischer Besessenheit allgemein herrschend. Josephus erwähnt nur die Dämonen und die δαιμονιζόμενοι, nicht den Satan. Die Sadducäer leugneten mit der Existenz der Engel auch die der Dämonen. Philo dagegen konnte, weil er das Böse aus der ὕλη ableitete, wohl gute, aber nicht böse Geister annehmen.

2. Die Lehre vom Menschen und vom Heil.

§ 128. Die beiden wesentlichen Seiten der alttestamentlichen Anthropologie, nämlich die Anerkennung der ursprünglichen Hoheit der menschlichen Natur und der gegenwärtigen Herrschaft der Sünde werden auch hier festgehalten. Der göttliche Ursprung der Seele wird bei manchen Hellenisten unter philosophischem Einfluss als Präexistenz gefasst (Weish. 8, 19. 20, was nicht als blosse prästabilirte Harmonie zu fassen, 9, 15). Dabei wird eine Selbstentscheidung in der vorzeitlichen Existenz angenommen, nicht eine Schöpfung guter und böser Seelen (wie Keerl will, Apokr. d. A. T., S. 39). Jene Vorstellung scheint dann hin und wieder auch in Palästina eingedrungen zu sein (Joh. 9, 2). Das gegenwärtige Verderben wird jetzt öfter ausdrücklich auf den Sündenfall zurückgeführt (Sir. 25, 24. Weish. 2, 23. 24), so auch bei Philo, obgleich dies

1) ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν (Hebr. Ps. 96, 5).

eigentlich seinem System widersprach. Das Bewusstsein von der Tiefe und Allgemeinheit der Sünde wurde daher theilweise abgeschwächt. In dieser Beziehung trafen die pharisäische Gesetzlichkeit, der oberflächliche Sadducäismus und manche dem Geiste der Offenbarung innerlich widerstrebende Bildungselemente des Hellenismus nicht selten zusammen, obgleich unter den letzteren gerade die Lehre von der ὅλη es war, woran sich manche asketisch weltflüchtige Richtungen anschlossen (Therapeuten). Unter den in der Sphäre des Hellenismus theoretisch ausgeprägten Begriffen war der wichtigste der der συνείδησις (Weish. 17, 11. LXX zu Koh. 10, 20). Anderes, wie z. B. das Schema der Platonischen Kardinaltugenden, blieb zunächst äusserlich neben den alttestamentlichen Grundbegriffen stehen (Weish. 8, 7).

§ 129. Die messianische Hoffnung, diese Bezeichnung im weiteren und im engeren Sinne genommen, pflanzte sich als wesentliches Stück des Glaubens der Väter und der Zeugnisse der kanonischen Schriften fort. Eine weitere Entwicklung derselben findet sich in den Apokryphen nicht. Nur im B. Sirach 47, 22. 48, 10. 11 und im 1. B. der Makk. 2, 57 gewahren wir die Beziehung auf das Haus David's und die Person des Messias; in den übrigen Schriften nur die allgemeine Hoffnung eines zukünftigen Heiles (Bar. 4, 21—25. Tob. 13, 7—18. 14, 6. 7, Anklänge an die alten Propheten). Doch ist man nicht berechtigt, aus den Stellen letzterer Art zu schliessen, dass die Verfasser die messianische Hoffnung im besonderen Sinne nicht gekannt oder sie aufgegeben hätten. Die letztere finden wir im Kreise des palästinensischen Judenthums mit dichterischer Nachbildung der prophetischen Anschauungen vollkommen ausgeprägt im Psalter Salomo's 17, 23 ff. und Ps. 18, sodann in höchst eigenthümlicher Weise mit Anschliessung besonders an das Buch Daniel weiter entwickelt in dem Buch Henoch. In dem alten Theil desselben, der wahrscheinlich um 110 v. Chr. zu setzen ist (c. 1—36 und 72—105), erscheint der Messias im symbolischen Bilde eines weissen Farren als Ziel des Weltlaufs, als Erstling der künftigen Gemeinde der Gerechten, zu welchem alle Völker der Erde flehen werden (90, 37). In c. 105, 2 nennt ihn Gott seinen Sohn

(die Bezeichnung desselben als „das Wort“, 90, 38, ist eine äthiopische Glosse von christlicher Hand). In dem jüngeren, aber sicher noch vorchristlichen Theil des Buches (37—71 und 106—108, wovon hinwegzunehmen sind die Interpolationen aus dem Noahbuch 54, 7—55, 2. 60. 65—69, 25) ist die Vorstellung von dem Messias noch reicher ausgestaltet. Er wird dort geschildert als der vom Himmel kommende (c. 45. 46) und als der Menschensohn oder Weibessohn (48, 2. 62, 5. 7 und öfter). Die Grösse seiner Macht und Herrlichkeit wird in überschwenglicher Weise dichterisch vorgeführt (49, 2—4). Es wird ihm eine ideelle Präexistenz beigelegt, insofern sein Name, ehe die Welt geschaffen, vor Gott genannt wurde (48, 3), ja er wird als bei Gott verborgen gesetzt (62, 7). Die letztere Vorstellung findet sich auch im 4. Buch Esra (12, 32. 13, 26). — Wie weit verbreitet die messianische Hoffnung auch im hellenistischen Judaismus blieb, zeigen die verschiedenen, theils aus dem zweiten, theils aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. herrührenden jüdischen Stücke des 3. Buches der Pseudosibyllinen (vgl. besonders V. 652—794, wo die Person des Messias gleich Anfangs, 652—656, gedacht wird, wahrscheinlich aus dem 2. Jahrh., V. 36—92 um die Zeit der Kleopatra). Die Assumptio Mosis (um die Zeit der Geburt Christi) enthält einen hochdichterischen Ausdruck der messianischen Hoffnung im weiteren Sinne, wobei eigenthümlich der Zug ist, dass dann der Satan ein Ende nehmen soll.

§ 130. Zu Christi Zeit war in Palästina ein sehr ausgeprägter Messiasglaube allgemein herrschend. Hauptquelle sind für uns in dieser Beziehung die älteren Targumim, mit welchen die Andeutungen des N. T. und zum Theil auch Zeugnisse des späteren Judenthums übereinstimmen. In ihnen ist eine reflektirende Zusammenfassung aller Hauptzüge der alttestamentlichen Christologie, obgleich nicht überall dem wahren Geiste derselben entsprechend, zu erkennen. Die theokratische Seite derselben wird auf den zu erwartenden äusseren Sieg Israels über die römische Weltmacht bezogen. Daneben wird die nothwendige Läuterung der messianischen Gemeinde, die bei den Gliedern derselben durch Busse bedingt ist, fest-

gehalten. Der Messias erscheint daher in den Targumim nicht nur als König, sondern auch als Prophet und Hoherpriester. In dem Bilde des theokratischen Königs wird aber in den uns vorliegenden Targumim das von uns als metaphysisch bezeichnete Moment eines besonderen Verhältnisses zu Gott geflissentlich entfernt (zu Jes. 9, 5) und in der messianischen Deutung des deuterjesaianischen Gottesknechts ebenso geflissentlich nur die Fürbitte, nicht das stellvertretende Leiden festgehalten (zu Jes. 53, 5). Dass aber die betreffenden Momente in dem religiösen Bewusstsein Einzelner lebendig waren, zeigt nicht nur das N. T. (Luk. 2, 34. 35. 3, 4—6. Joh. 1, 27. 30. 36), sondern auch die Ueberlieferung des späteren Judenthums. Josephus verschweigt die messianische Hoffnung absichtlich, bei Philo ist die Aufnahme von nur einzelnen Zügen derselben durch sein idealistisches System bedingt.

§ 131. Die Apokryphen wiederholen zum Theil noch die alte trübe Vorstellung vom Scheol. So auch das Buch Sirach (14, 16. 17, 27), doch steht daneben die ausgesprochene höhere Hoffnung in der Stelle 48, 10. 11, deren Echtheit ohne Grund bezweifelt ist. Sehr ausgeprägt ist die Lehre von der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode in dem Buch der Weisheit, und zwar so, dass dabei zugleich die älteste Anschauung von dem letzten Gerichtstage festgehalten wird, 1, 13 ff. 2, 22 ff. 3, 1 ff., was dagegen bei Philo nicht geschieht. Seit der Zeit der Makkabäer war die Auferstehungslehre (vgl. § 115) ein herrschendes Dogma, das besonders die Pharisäer gegenüber den Sadducäern behaupteten (2 Makk. 7, 9). Damit verknüpfte sich die Vorstellung von einem Zwischenzustande, in welchem man das Paradies (eine Seligkeit im Schoosse Abraham's Isaak's und Jakob's) und einen Ort der Pein unterschied (4 Makk. 13, 16).

§ 132. Von durchgreifender Bedeutung war es, dass diese eschatologischen Vorstellungen mit der Person des Messias eng verknüpft wurden. So ist es schon nach dem Abschnitt des Buches Henoch c. 37—71, der Messias, welcher bei der zu seiner Zeit erfolgten allgemeinen Erweckung der Todten (c. 51 und 61) diejenigen unter ihnen erwählt, welche

an seinem Reiche Theil haben sollen; zugleich wird auch im Anschluss an die alttestamentliche Prophetie ein letzter Kampf der Weltmächte gegen die heilige Stadt gesetzt, welcher mit völligem Siege der letzteren endet (56, 5). In noch ausgeprägterer Gestalt ist dieser ganze Kreis von Anschauungen bis zu Christi Zeit hin volksthümlich geworden. Man unterschied da den הַיָּמִים הַהֵם und שָׁנָה מְאֻדָּה , den $\alpha\lambda\omega\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ und $\alpha\lambda\omega\nu\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ oder $\acute{\epsilon}\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, welcher letztere mit der Erscheinung des Messias beginnt (Pirke aboth IV, 16. 17. Matth. 12, 32. Luk. 18, 30. 20, 35). Der letzte Kampf mit Gog und Magog wurde wenigstens von manchen auf den letzten Kampf mit der römischen Weltmacht bezogen, denn Armillus, der Vertreter derselben, ist nach dem Targum zu Jes. 11, 4 (vgl. 2 Thess. 2, 8) der Antichrist. Der Messias wurde als Werkzeug Gottes in der Auferweckung der Todten gedacht (4 Esr. II, 42 ff.). Er führt die Gottlosen zur Gehenna (Targ. zu Jes. 53, 7) oder zum zweiten Tode (Targ. zu Jes. 22, 14, vgl. Apok. 2, 11). Die Seligkeit wurde als $\text{עֲלֵיתָא דְּחַיֵּי}$ gefasst (Targ. zu Ez. 20, 13).

II. Neutestamentliche Theologie.

6. Abschnitt. Die Lehre Jesu.

Einleitung.

§ 133. Die kanonischen Schriften des N. T. sind ein Werk des durch Jesum verliehenen heiligen Geistes und enthalten in ihrer Totalität die Lehre Jesu. Ohne das Wort der Apostel würden wir Späterlebenden das Wort Jesu theilweise nicht vollkommen verstehen (Luk. 10, 16. Joh. 16, 25. 17, 20). Dennoch ist im geschichtlichen Interesse der biblischen Theologie die von dem Erlöser selbst persönlich verkündete Lehre, als wesentliches Moment der in seiner ganzen Erscheinung gegebenen Offenbarung, für sich darzustellen und in ihrem Unterschiede von der apostolischen Lehre zu begreifen. Denn in der letzteren tritt zu jener Offenbarung ein Moment weiterer menschlicher Entwicklung und Vermittelung hinzu, zwar unter der schöpferischen Beseelung des göttlichen Geistes, aber auch unter dem Einfluss menschlicher Schwachheit, zwar ohne menschliche Verdunkelung, aber nicht ohne menschliche Individualisirung.

§ 134. Das N. T. knüpft unmittelbar an die kanonischen Schriften des A. T. an, als urkundliches Zeugnis der neuen Offenbarung an das der alten, als heiliges Schriftwerk der Erfüllung an das der Verheissung und der Vorbereitung. An diesem einzigartigen Verhältnis haben keine der Schriften, welche den Charakter der Uebergangszeit vom A. zum N. T. an sich tragen, unmittelbaren Antheil, auch nicht die Anaginoskomena, obgleich einige von ihnen an Geistesfülle und Gesundheit sich den kanonischen Schriften nähern, ja einzelnen von diesen (wie

der Chronik, dem Buche Esther) überlegen sind. Wohl aber hängt das N. T. mit der vorangegangenen Entwicklung des nachkanonischen Judentums insofern zusammen, als manche mehr oder weniger populär gewordene religiöse Schulbegriffe von dort herübergenommen, durch die Verknüpfung mit dem neuen Offenbarungsprincip geläutert und in eine höhere geistige Sphäre erhoben worden sind. Auch in dieser Beziehung ist Christus den Aposteln vorangegangen.

§ 135. Anderseits ist das N. T. geschichtlich bedingt durch seinen Gegensatz gegen die Entartungen des nachkanonischen Judenthums, insbesondere die des Pharisäismus, dessen Einfluss weit mehr als der Sadducäismus und vollends als der Essäismus um sich gegriffen, ja das ganze jüdische Volksleben durchdrungen hatte (§ 117). Der Gegensatz gegen denselben tritt, ausser bei dem Erlöser, besonders bei dem Pharisäerschüler Paulus im Leben und in der Lehre hervor. Der Pharisäismus hatte seine Stärke in den positiven religiösen und nationalen Elementen, die er der Fremdherrschaft, dem skeptischen Indifferentismus und dem offenen Abfall gegenüber festhielt. Aber er war zugleich die höchste Steigerung des einseitigen Gesetzesgeistes (§ 36. 39. 64. 117). Daraus ging eine Buchstabenknechtschaft und eine äusserliche partikularistische Auffassung der Theokratie, und damit zugleich eine innere Unwahrheit, ja vielfach eine bewusste Heuchelei hervor. Die Grundschäden des Pharisäismus wurden auch durch die Richtung des Hillel, welche im Verhältnis zu der des Schammai in manchen Stücken die freisinnigere war, nicht im mindesten überwunden. Dies war nur möglich durch die göttliche Kraft des Evangeliums.

§ 136. Gerade in der Zeit der Erscheinung Jesu waren nicht nur sehr entwickelte messianische Vorstellungen weit verbreitet, sondern die messianische Hoffnung und Erwartung war auch mit besonderer Macht aufs neue wach geworden. Dabei schieden sich aber die Geister, indem die einen dem tiefsten Grunde nach in dem Vergänglichen, die andern in dem Unvergänglichen der Theokratie (§ 40) das Heil suchten. Bei den ersteren entwickelte sich der fleischliche Messianismus, der uns in einer Reihe von Aufrührern bis zu dem falschen Messias

Barkochba hin entgegentritt und der sich in dem der pharisäischen Richtung angehörigen 4. Esrabuch nicht ohne Talent und auch nicht ohne eingemischte edlere Züge ausprägt. Die anderen lernen wir in den Stillen im Lande, die auf das Heil Israels warteten, aus der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas kennen. Aehnliche Kreise boten hernach sicher auch den empfänglichsten Boden für das Wort Jesu dar.

§ 137. Diesem innerlicheren Judenthum, in welchem der Geist der alten Offenbarung fortlebte, gehörte Johannes der Täufer an, der grösste der alttestamentlichen Propheten. Ihm kam es auf den ewigen innerlichen Gehalt der Theokratie an, obgleich er diesen noch nicht von der vergänglichen Form derselben zu trennen vermochte. So war er der demüthige gottgesandte Herold des Grösseren, der nach ihm kam (Joh. 3, 30), von dem er das Höchste aussagte, was man von dem Messias erwartete (§ 130), und konnte doch hernach im Kerker zwar nicht in Unglauben, wohl aber in Glaubensanfechtung fallen (§ 74). Dies war dadurch möglich, dass er von seinem immer noch alttestamentlichen Standpunkte aus die ausschliesslich innerliche Art, in welcher Jesus sein Messiasreich begründete, nicht vollkommen verstand. Wohl aber war auch seine eigene ganze Wirksamkeit ein Kampf gegen den entarteten Pharisäismus, welchem es nur auf das Aeussere ankam. Und seine Predigt forderte, wie die Christi, wahre Busse als die Bedingung für den Eintritt in das herannahende Gottesreich.

§ 138. Jesus wuchs heran unter den Eindrücken der wahren innerlichen Frömmigkeit, wie sie in den Kreisen der Stillen im Lande lebte (§ 136, vgl. Luk. 1, 39—56. 2, 19), und unter denen des göttlichen Wortes, wie es in der h. Schrift aufgezeichnet war und wie es, obgleich nicht ohne menschliche Beimischungen und Entstellungen, im Kultus und in der religiösen Sitte an ihn herantrat (Luc. 2, 41 ff.). So schritt er, menschlich sich entwickelnd, fort (προέκοπτε V. 52) in Weisheit und Gnade, in niemals getrüberter Gemeinschaft mit Gott (V. 49), also ohne Sünde, in ununterbrochenem Siege über die Versuchung. Durch den hierin liegenden Unterschied von allen

anderen Menschen musste er sich der Wahrheit gemäss, ohne Selbstüberhebung, als den Sohn des Vaters im einzigen Sinne des Wortes und allmählich auch im Spiegel des A. T. als den berufenen Messias erkennen, der nicht bloss Israel, sondern die ganze Menschheit zu der durch die Sünde verlorenen göttlichen Kindschaft und damit aus der Finsternis zum Licht hinführen sollte. Er blieb aber in demüthiger Verborgenheit, bis er in dem Auftreten seines Vorläufers Johannes und in dessen auf Offenbarung beruhendem öffentlichen Zeugnis von ihm als dem Messias den göttlichen Wink erkannte, dass die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit gekommen sei. — So verwirklicht Jesus in seinem wahrhaft menschlichen Leben das Ideal des wahren Israel (Jes. 49).

§ 139. Insofern Jesus bei dem Beginn seiner zunächst auf Israel beschränkten und doch für die ganze Menschheit bestimmten Thätigkeit sich des grossen Zieles und des durch dasselbe bedingten Verfahrens mit vollkommener Klarheit bewusst war, kann man in berechtigtem Sinne von einem Plane Jesu reden. Alle Behauptungen, dass er denselben während seines Lehramtes wesentlich geändert habe, sind ungeschichtliche Fiktionen. Er unterschied in der alttestamentlichen Theokratie, nicht in schulmässiger Vermittelung (Joh. 7, 15), aber als von Gott gelehrt (7, 16. 8, 40, vgl. 6, 45), mit dem Blick des Geistes und des Lebens (6, 63) das göttlich Vollkommene und das menschlich Mangelhafte, den ewigen Gehalt und die zeitliche vergängliche Form (§ 36. 37. 39. 40). Er wusste, dass er das göttlich Wahre und Ewige darin zu vollkommener Geltung zu bringen hatte, ohne in voreiliger und revolutionärer Weise die gegebenen Formen der Theokratie plötzlich aufzulösen (vgl. Matth. 5, 17). Er erkannte, dass er, um sein Reich als ein Reich nicht von dieser Welt aufzurichten, den Glauben an ihn als den Messias in seiner zu sammelnden Gemeinde begründen musste, dass dies aber nur mit Vorsicht allmählich geschehen durfte, um nicht seine Sache durch das Zerrbild des fleischlichen Messianismus (§ 136) zu verunreinigen. Er wies daher, noch ehe er öffentlich auftrat, die Versuchung, sich ein Reich der Herrlichkeit durch glänzende äussere Erfolge

zu erringen, zurück, sah, in besonnener Schätzung der entgegenstehenden Mächte der Finsternis, dem Leiden und Sterben in seinem Beruf entgegen und wusste von Anfang an, dass er sich in höchster, vollkommenster Weise als der Gottesknecht und der fromme Dulder (§ 85. 86. 110) bewähren musste, um durch das Leiden die dem Messias verheissene Herrlichkeit zu erringen, Luk. 24, 26 (vgl. § 79. 87. 129. 130. 132).

§ 140. Auf der nothwendigen Anknüpfung an das geschichtlich Gegebene beruht dasjenige, was man in Jesu Lehrweise als sittlich durchaus gerechtfertigte Akkommodation bezeichnen kann. Sie ist nicht eine Bestätigung des Falschen, um daran von aussen her etwas Wahres anzuknüpfen, sondern ein vorläufiges Stehenlassen der unvollkommenen Form einer höheren Wahrheit, um die letztere sich zuerst weiter entfalten und dann durch ihre innere Macht jene unvollkommene Form abstreifen zu lassen. Die Nothwendigkeit und das Recht dieses Verfahrens kann von denjenigen nicht gewürdigt werden, welche im A. T. entweder die wahrhafte göttliche Offenbarung oder die menschlichen Schranken verkennen. Der geschichtlich bedingten Beschaffenheit des Wirkungskreises Jesu entspricht ferner der häufige Gebrauch der Gleichnisse. In ihrer Greifbarkeit und leichten Behältlichkeit waren sie geeignet, den Empfänglichen und Suchenden eine dauernde Anregung zur Verinnerlichung der Vorstellungen zu geben, welche sie über das Gottesreich vom A. T. her empfangen hatten, während sie für die Unempfänglichen meist völlige Räthsel und damit zugleich dem Missbrauch des fleischlichen Messianismus entzogen blieben (Matth. 13, 12. 13). Neben der Akkommodation und dem Gleichnis gebraucht Jesus aber von Anfang an, am häufigsten freilich wohl in der späteren Zeit, da wo es ihm als nothwendig erscheint, auch vor der gemischten Menge den kühnen, nackten Ausdruck der Wahrheit, der sich oft bis zur schärfsten Paradoxie steigert.

§ 141. Das ganze Lehramt Jesu ist die höchste Vollendung der Prophetie (§ 64. 65). Er ward nicht wie die alttestamentlichen Propheten in einzelnen Momenten einer höheren Erleuchtung theilhaftig (§ 68. 72), sondern sein ganzes mensch-

liches Bewusstsein war eine stetige Gottesgemeinschaft und Gottesoffenbarung (Joh. 1, 51). So wurde erst in ihm und durch ihn die vollkommene Selbstmittheilung Gottes in dem heiligen Geiste möglich, in Vergleichung zu welcher gesagt werden konnte, dass vorher der heilige Geist noch nicht da war (Joh. 7, 39, vgl. § 64. 77). Diese Selbstmittheilung aber ist ein wesentliches Correlat zu der gesamten objektiven Offenbarung Gottes in der persönlichen Erscheinung Christi und in seinem Werke, von welchem letzteren das prophetische Lehramt neben dem königlichen und dem hohenpriesterlichen Amte, auch nach den in Israel allmählich entwickelten messianischen Vorstellungen, nur ein einzelnes Moment war (§ 85. 86. 130). Daher stellt sich hier auf einzige und unvergleichliche Weise in der Prophetie der Prophet selbst dar, oder, wie wir auch sagen können, der wesentlichste Inhalt der Lehre Jesu ist sein Zeugnis von sich selbst und von seinem Werke. Hiermit durchdringen sich in ihm auf das vollkommenste das contemplative und das thatkräftige Element der Prophetie (§ 66).

§ 142. Aus den entwickelten Gesichtspunkten erklärt sich auch der zwiefache Lehrtypus Jesu, wie dieser uns einerseits in den drei ersten Evangelien, anderseits in dem vierten entgegentritt. Die synoptischen Reden Jesu tragen vorzugsweise das Gepräge der berechtigten und nothwendigen Akkomodation (§ 140) und damit ein populäres, volksthümliches Gepräge an sich. Sie werden immer für die erste und allgemeinste christliche Unterweisung am geeignetsten bleiben. Dabei setzen sie aber in einzelnen kurzen Andeutungen gerade ein solches höheres Selbstbewusstsein voraus, wie es sich in den johanneischen Reden Jesu für die vertrauten Jünger und für andere empfängliche Gemüther ausspricht. Jener synoptische Lehrtypus Jesu war in den christlichen Gemeinden bereits allgemein bekannt, als Johannes ergänzend seine Aufzeichnungen hinzufügte. Er war dazu befähigt durch seine besondere Natur und Begabung, vermöge deren er die betreffenden Reden Jesu wie kein anderer genau aufgefasst und in treuem Herzen bewahrt hatte. Aehnlich war vorzugsweise dem Matthäus die Fähigkeit verliehen, jene populären Lehrstücke genau aufzu-

fassen und wiederzugeben, welche nach einer zuverlässigen Ueberlieferung von ihm zuerst aufgeschrieben sind und auch dem nach ihm benannten, doch nicht von ihm verfassten ersten Evangelium zu Grunde liegen. Bei dem bezeichneten Verhältniss ist es eine wesentliche Aufgabe für die biblische Theologie, die höhere Einheit der Lehre Jesu in dem synoptischen und in dem johanneischen Lehrtypus richtig darzustellen.

§ 143. Bei der inneren Einheit, in der die Lehre Jesu und sein Werk mit einander stehen (§ 141), wird diejenige Darstellung der ersteren die angemessenste sein, in welcher auch schon formell jene Einheit ausgeprägt ist und in welcher damit zugleich alles das, was in Jesu Lehre im Verhältniss zum A. T. das Neue ist, in seinem inneren Zusammenhange erscheint. Um diesen Forderungen zu genügen, beziehen wir alle einzelnen Lehrmomente auf die Gründung des geistigen Gottesreiches durch Jesum als den Messias. Dies ist der höchste und allgemeinste Begriff des Werkes Jesu, welchem sich die Begriffe sowol der wahren Gesetzeserfüllung und der wahren Gerechtigkeit, als auch der Versöhnung und Erlösung unterordnen. Eben so liegt darin nicht minder die Anknüpfung an die alttestamentliche Theokratie und die theokratische Messiasidee, als das unterscheidende Neue. Wie nun aber in der alttestamentlichen Prophetie bis in die späteste Zeit derselben neben den sogenannten messianischen Weissagungen in speciellem Sinne die in weiterem Sinne stehen, in welchen, ohne die Person des Messias zu erwähnen, die vollendete Gottesherrschaft der messianischen Zeit geschildert wird (vgl. § 77. 84), so finden wir auch bei Jesu solche Lehrstücke, in welchen das Wesen des Gottesreichs oder des Himmelreichs, ohne die Person des Messias zu erwähnen, dargestellt ist. Demgemäss unterscheiden wir im Folgenden Jesu Lehre 1. vom Wesen des Himmelreichs, 2. von dem Messias als dem Begründer und König des Himmelreichs. Dabei werden wir für den ersten Abschnitt auch einzelne dahin gehörige Theile oder Momente solcher Reden benutzen, in welchen daneben in anderen Theilen oder Momenten die christologische Beziehung hervortritt.

1. Das Wesen des Himmelreichs.

§ 144. Jesus erklärte das Wesen des Himmelreichs niemals im theoretischen Schulinteresse wie ein Schriftgelehrter, sondern als der gottgesandte Träger der frohen Botschaft (des Evangeliums), dass das Himmelreich komme. Auch seine Lehre von dem Wesen desselben war, ob sie gleich den inneren geistigen Sinn des A. T. aufschloss, doch nicht blosser Auslegung desselben, sondern ein neues, prophetisches schöpferisches Wort (vgl. § 141) und wurde als solches, als „neue Lehre“ (Mark. 1, 27) durch ihre innere Macht und durch die sie begleitenden Wunderzeichen erkannt (vgl. Matth. 7, 28 f. Joh. 7, 46). Darum forderte er von vornherein den Glauben an sein Evangelium (Mark. 1, 15), und an ihn selbst (Matth. 8, 10). Es war dies zunächst der Glaube an ihn als den grossen Propheten (Matth. 21, 11), der aber von innen heraus bei empfänglichen Gemüthern in den Glauben an ihn als den Messias überging (Luk. 24, 19—21). Eine solche allmählich fortschreitende Begründung des Glaubens wurde erleichtert durch die unbestimmte Vorstellung von verschiedenen prophetischen Erscheinungen in der messianischen Zeit (Matth. 16, 14. Joh. 1, 21).

§ 145. Die alttestamentliche Vorstellung vom Reiche Gottes (Ps. 93. 97. 99) war in der Anwendung auf die messianische Zeit damals allgemein verbreitet. Die innerlichen Momente derselben (Jes. 2, 2—4. 11, 9) brachte Jesus in ganzer Tiefe zur Geltung, während er die äusserlich theokratischen (vgl. z. B. Jes. 11, 11—16) beseitigte. So nimmt er das Gottesreich als die vollkommene Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden. Um Ursprung und Natur desselben als nicht irdisch zu bezeichnen (vgl. Dan. 2, 44. Matth. 6, 9. 10), gebraucht er nach dem Ev. Matthäi dafür auch die Bezeichnung Himmelreich. Es ist auf Erden da, sobald das Wort vom Reiche (Matth. 13, 19) gehört und als göttlicher Same recht aufgenommen wird. Es ist schon in der Mitte derer, die erst noch in äusserlicher Weise darauf warten (Luk. 17, 21). Andererseits vollendet es sich erst künftig am jüngsten Tage, dem יום יהיה des A. T., zugleich mit dem göttlichen Gericht über die be-

harrlich Widerspenstigen (Luk. 19, 11 ff.). Auch diese Vorstellungen von der stufenmässigen Vollendung des Gottesreiches hatten ihre Anknüpfungspunkte in der alten Prophetie (§ 77. 81. 83).

§ 146. Die immer gleich nothwendig bleibende Bedingung zum Eingange in das Gottesreich ist die schon im A. T. (§ 77. 80) und ebenso im nachkanonischen Judaismus (§ 130) geforderte Bekehrung oder Umkehr zu Gott, die Busse oder Sinnesänderung des N. T., welche Jesus ebenso wie Johannes der Täufer predigte (§ 137, Mark. 1, 15, vgl. mit V. 4). Auch die alttestamentliche Drohung mit dem furchtbaren Endgericht als Erweckungsmittel zur Busse für die Leichtfertigen (Mal. 3, 24. Matth. 3, 7—12) durfte Jesus nicht ganz bei Seite lassen (Matth. 5, 29 f.). Aber sein eigentliches Hauptstreben ist doch vielmehr darauf gerichtet, die Sünder durch Gottes Güte zur Busse zu leiten (vgl. Röm. 2, 4). Die erbarmende Vaterliebe Gottes (Ex. 34, 6. Ps. 103, 13), die allen seinen früheren Kundgebungen zu Grunde lag (§ 24. 28. 38. 52. 64), aber durch die pädagogisch nothwendige Strenge des Gesetzes (§ 36) gleichsam verhüllt war, wurde in dem Worte vom Himmelreich vollkommen offenbar. Der Weissagung gemäss (Sach. 13, 1, vgl. § 86) wurde jetzt ein Brunnen der vollkommenen Sündenvergebung eröffnet. Die Offenbarung des göttlichen Erbarmens über die Sünder war nicht nur in Jesu Wort, sondern auch in seinem Verhalten gegeben (Matth. 9, 10—13. Luk. 15, 1. 2. Joh. 8, 1—11). Die Macht seines Wortes wurde auch dabei durch die seiner Werke bestätigt (Matth. 9, 4—8. Joh. 5, 14, vgl. § 144). Durch diese thatsächliche Offenbarung der vergebenden Liebe, nicht bloss durch eine theoretische Unterweisung über dieselbe, wurde das Thor der Busse (§ 130) wahrhaft zum Thor des Himmelreiches, in welchem das Kindesverhältnis zu dem himmlischen Vater wiederhergestellt war (Luk. 15, 11—32).

§ 147. Die in solcher Tiefe gefasste Busse oder Sinnesänderung wird auch bezeichnet als ein Umkehren und Werden wie die Kinder (Matth. 18, 3), denn nur mit einfältigem anspruchslosen Kindessinn kann das Reich Gottes aufgenommen werden. Im Gespräch mit Nikodemus heisst sie eine

Wiedergeburt. Damit wird vorwiegend der göttliche Faktor in jener inneren Umgestaltung hervorgehoben. Es bedarf, um sie zu bewirken, wie von aussen der Botschaft von der offenbarten Liebe Gottes, so von innen der Selbstmittheilung Gottes durch das Wehen seines Geistes (Joh. 3, 6—8, vgl. § 141). Nur durch diesen ist das neue Leben im Gottesreich möglich. Er ist daher auch der höchste Gegenstand des Gebetes (Luk. 11, 13), welches ein immerwährendes sein soll (Luk. 18, 1). Die Bitte um den inneren göttlichen Beistand zur Aneignung des Gottesreiches ist auch in den drei ersten Bitten des Vaterunsers ausgesprochen.

§ 148. Zu der für den Eintritt ins Gottesreich geforderten Gesinnung bildet den schärfsten Gegensatz die Selbstgerechtigkeit des Pharisäers (Matth. 9, 12. 13. Luk. 18, 11. 12). Ihm gegenüber kann nur der demüthige, bussfertige Zöllner gerechtfertigt, d. h. durch göttliche Gnade gerecht erklärt werden. In demselben Gegensatze wird auch das Bild der frommen Dulder, der Armen und Elenden, ausgeführt, Luk. 6, 20—26, welche Stelle man nur aus Unkenntnis des feststehenden alttestamentlichen Begriffs (§ 110, vgl. auch § 85) so missdeuten konnte, als werde dort in ebionitischer Weise der äusseren Armuth an sich ein Werth beigelegt (vgl. vielmehr Matth. 11, 25. 28). In der Parallele Matth. 5, 2—12 ist dieselbe Anschauung in ihrer ganzen tiefen Innerlichkeit ausgeführt. Die echten Jünger sind als die „Gebeugten und Armen“ (die עֲנִיִּים und אֲבִיּוֹנִים) zugleich die Gerechten vor Gott und den Menschen (Matth. 5, 11. 10, 41). Aber doch hungert und dürstet sie noch nach der Gerechtigkeit (V. 6), und sie fühlen sich arm und elend im Geist (V. 3. 4). Für jenen Durst empfangen sie von Jesu das Wasser, das in das ewige Leben quillt (Joh. 4, 14. 7, 37 f.).

§ 149. Durch die Gewissheit einer innerlichen göttlichen Geisteshülfe (§ 147) soll bei dem Gefühl der eigenen Armuth (§ 148) die menschliche Selbstthätigkeit nicht etwa ausgeschlossen, sondern erweckt werden; die trägen, unnützen Knechte (die ὀκνητοί und ἄχρηστοι) finden nicht Gnade, sondern Verdammnis (Matth. 25, 26—30). Der Glaube selbst ist

nicht bloss ein Gefühl der eigenen Armuth und eine gefühlsmässige Erkenntnis des durch Jesum dargebotenen Heiles (Matth. 8, 8. 9), auch nicht ein blosses leidentliches Bestimmtwerden durch einen innerlichen Zug der göttlichen Gnade (Joh. 6, 44. 45), sondern zugleich ein selbstthätiges sich Hingeben an diesen göttlichen Zug. Er wird dabei als ein von dem Menschen mit Gott und nach seinem Willen zu wirkendes Werk bezeichnet (Joh. 6, 29, vgl. V. 27. 28). Nur darum kann Jesus den Glauben an sein Evangelium und an seine Wunderkraft zur Bedingung des Heiles und insbesondere der Genesung fordern (Mark. 1, 15. 5, 36) und sich also an den Willen des Menschen wenden (vgl. Matth. 23, 39. Joh. 5, 6. 40. Mark. 6, 6). Und eben darum ist der Glaube eine Kraft, die Berge versetzt (Matth. 17, 20. 21, 21). In ihm liegt vor allem die thatkräftige Entscheidung zwischen den beiden Herren, denen man nicht zugleich dienen kann, ein entschlossenes sich Abwenden von der niederen, durch irdische Sorge beherrschten Gesinnung und ein Trachten zuerst und vor allem nach dem Reiche Gottes und nach Gottes Gerechtigkeit (Matth. 6, 24—34, besonders V. 24 und 33; ferner Matth. 13, 44—46. Luk. 10, 42. Matth. 19, 23 ff. 13, 7. 22). So kann von dem Himmelreich gesagt werden, dass es seit den Tagen Johannes des Täuflers mit Gewalt oder Gewaltthätigkeit ergriffen wird (Matth. 11, 12). Gerade in diesem höchst energischen Streben nach den himmlischen Dingen wurzelt die dem Heidenthum entgegengesetzte himmlische Gesinnung, nach welcher der Fromme sein äusseres Ergehen unbedingt der göttlichen Vorsehung überlassen kann (Matth. 6, 21. 32).

§ 150. Die im Glauben gesetzte höhere Erkenntnis wird im engen Zusammenhange gedacht mit den Momenten des Gefühls und des Willensaktes (§ 148. 149). Wo die letzteren fehlen, bleibt das Wort vom Reiche völlig unverstanden (Matth. 13, 19 vgl. mit V. 15, vgl. auch Matth. 17, 12. Luk. 19, 44); wo sie nicht kräftig und anhaltend sind, ist auch die entsprechende schwache Erkenntnis und Annahme jenes Wortes ohne Dauer (Matth. 13, 20—22). Nur in dem sich bewährenden echten Glauben ist die wahrhafte Erkenntnis der Geheimnisse oder des Geheimnisses des Himmelreichs gegeben (Matth. 13, 23,

vgl. V. 11 und Mark. 4, 11). Daher stehen auch in den Reden Jesu bei Johannes „erkennen und glauben“ 10, 38, „annehmen und erkennen“ 17, 8, neben einander (vgl. 4, 42). Und öfter ist dort das Wort „erkennen“ für sich in jenem höheren intensiven Sinne gebraucht (4, 10. 8, 32. 14, 20. 17, 3. 23. 25, vgl. Matth. 11, 27; worauf wir bei der Lehre vom Messias zurückkommen). Durch diese Weise der Erkenntnis wird das innere Auge des Menschen als Licht in ihm und als einfältig (ἀπλοῦς) vorausgesetzt, was auch für alles Thun des Menschen entscheidend ist (Matth. 6, 22. 23). Dem entsprechen im Ev. Johannes die bedeutungsvollen Ausdrücke „aus der Wahrheit sein“ (18, 37) und „die Wahrheit thun“ (3, 21).

§ 151. So wie das Himmelreich einerseits als schon gegenwärtig, anderseits als erst zukünftig aufgefasst wird (§ 145), so auch das in demselben für den Einzelnen gesetzte Heil. Für dieses als noch zukünftig findet sich sowohl bei den Synoptikern als bei Johannes die Bezeichnung Leben, ζωή (Matth. 7, 14. 18, 8. 9. 19, 17, vgl. 10, 39. 16, 25 ψυχὴν gewinnen oder verlieren, Joh. 3, 36. 5, 29. 11, 25), oder nach einer damals verbreiteten Redeweise (§ 132) das ewige Leben, ζωὴ αἰώνιος (Matth. 19, 29. 25, 46. Joh. 3, 36. 4, 14. 36. 6, 27. 12, 25). Beide Ausdrücke werden bei Johannes auch von dem schon gegenwärtigen Heil des Gottesreiches gebraucht (14, 6. 5, 24. 12, 50. 17, 3). Auch bei Matth. 8, 22 liegt wenigstens dieselbe Anschauung zu Grunde, insofern Jesus dort von den Todten im geistigen Sinne redet. Von dem Beginn aber bis zur Vollendung soll sich das Leben bewähren im Fruchtbringen in Geduld. Schon am Anfang des schmalen Weges müssen die Jünger auf den Gegensatz der Welt gefasst sein (Matth. 5, 10—12. 10, 16 ff. Joh. 10, 2—4). Auch an innerer Versuchung und Anfechtung wird es ihnen nicht fehlen (Matth. 6, 13. Luk. 22, 31. 32), viele werden abfallen (Matth. 13, 21. Joh. 6, 66, vgl. 15, 6). Alle müssen, damit das nicht geschehe, wachen und beten (Mark. 13, 37. 14, 38). Das Wachen erinnert an die Nothwendigkeit, die im Glauben gesetzte freie Willensmacht (§ 149) immer aufs neue zu bethätigen, das Beten an die Unentbehrlichkeit des immerwährenden göttlichen Beistandes. Wie

Jesus die Seinen als Mühselige und Beladene nach alttestamentlicher Redeweise zu sich gerufen hat (§ 148), werden sie das in neuem Sinne im Ringen nach dem höchsten Ziele bleiben müssen. Doch er will sie erquicken (Matth. 11, 28). Bei ihm finden sie Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 63. 68). Ja, er nennt sich selbst als der alleinige Offenbarer des Vaters (Matth. 11, 27), als der grösste Prophet, der als solcher freilich auch der Messias sein muss, den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6).

§ 152. Um den Weg des Lebens zu gehen (Matth. 7, 14), ist zuerst eine innere Empfänglichkeit für das Wort des Lebens nothwendig, die bei vielen fehlt. Was Jesus über diese Verschiedenheit bei den Synoptikern (Matth. 6, 22. 23. 13, 4 ff. 12 ff.) und bei Johannes (8, 44. 47. 18, 37) sagt, kann nicht, wie manche meinten, dualistisch gefasst werden. Denn wie er sowohl in der Genesis des Glaubens (§ 149), als in dessen weiterer Bewährung (§ 151) die freie Selbstbestimmung des Menschen fordert, so setzt er sie gleichmässig als mitwirkenden Faktor in der dem Glauben vorangehenden Zuständlichkeit der einzelnen Seele voraus. Nur so konnte er auch das Berechtigte in dem *jus talionis*, mit Beseitigung der äusserlich theokratischen Fassung desselben (vgl. § 46. 67. 108), festhalten. Der Begriff von Lohn und Strafe geht durch alle Evangelien hindurch (vgl. auch bei Joh. 5, 29. 12, 25. 26). Für die wahrhaft Frommen ist der Lohn nicht ein äusserlicher, der Gegenstand der Lohnsucht sein könnte, sondern die Erreichung eines innerlich erstrebten Zieles, die Vollendung des schon in der Gegenwart begonnenen ewigen Lebens (§ 151, vgl. Matth. 25, 46), der gemeinsame volle Genuss der göttlichen Liebe (Joh. 14, 21), der auch schon im A. T. der Gegenstand der tiefsten Sehnsucht war (§ 109, vgl. § 111). Die göttliche Mitwirkung zur Erreichung dieses Zieles bezeichnet Jesus bei den Synoptikern als Berufung und Auserwählung (Matth. 20, 16. 22, 14, vgl. 25, 34). Nach dem vorher Gesagten ist darin ebensowenig eine absolute Prädestination zu suchen, wie in der entsprechenden messianisch ausgeprägten Anschauungsweise bei Johannes, nach welcher ein Theil der Menschen Jesu vom Vater gegeben ist (6, 37. 39. 10, 29. 17, 2. 6. 9).

§ 153. Die Gläubigen haben durch ihre Glaubenserkenntnis (§ 150) ein helles Licht in sich selbst (Luk. 11, 35. 12, 35, vgl. Joh. 11, 10), das ihnen auf dem Wege des Lebens leuchtet. Denn es ist ein Licht des Lebens (Joh. 8, 12). Sie heissen darum Söhne des Lichtes (Luk. 16, 8; Joh. 12, 36). Sie haben mit der Erkenntnis der göttlichen Dinge zugleich die innere Reinheit und Lauterkeit, die mit dem zarten Wahrheitsinn immer verbunden ist (vgl. Matth. 6, 22). Dabei müssen sie ermahnt werden, bei den Schwierigkeiten ihres Weges, bei den vielfachen Anfechtungen inmitten der feindlichen sündigen Welt (§ 151) mit der Taubeneinfalt Schlangenklugheit zu verbinden (Matth. 10, 16). Ueberhaupt bedürfen sie durchgängig der Klugheit, durch welche man das rechte Ziel in der rechten Weise erstrebt. Sehr oft stellt daher Jesus das ganze religiöse Leben nach Seite der Vorsicht, Umsicht, Wachsamkeit unter dem Gesichtspunkt der Klugheit dar (z. B. Matth. 7, 24. 25, 1 ff. Luk. 16, 1 ff.) und giebt einzelne Regeln in gleichem Sinne (Matth. 7, 6. 10, 17). Zu letzteren gehört auch der durch eine alte weitverbreitete Ueberlieferung ihm zugeschriebene Spruch, der zu sorgfältiger und umsichtiger Scheidung des Echten und Falschen mahnt: Werdet tüchtige Geldwechsler (γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται). Immer aber liegt dieser praktischen geistlichen Klugheit jene höhere Erkenntnis zu Grunde, welche als das Licht des Lebens eine wie aus dem Leben stammende, so auch lebenzeugende und lebenerhaltende Kraft ist. Darum nennt Jesus seine Jünger, die durch den Glauben an das Evangelium solche Erkenntnis besitzen, das Salz der Erde, das Licht der Welt (Matth. 5, 13. 14). Im höchsten Sinne aber nennt er sich selbst, der das Evangelium gebracht hat, das Licht der Welt (Joh. 8, 12). Von diesem Selbstzeugnis Jesu gilt dasselbe, wie von dem, durch welches er sich den Weg, die Wahrheit und das Leben nennt (§ 151 am Schluss).

§ 154. Wie der Glaube zunächst Glaube an das von Jesu verkündete Himmelreich war, so war Gegenstand der Erkenntnis das Geheimnis des Himmelreichs (§ 150), nämlich die darin stattfindende, der Welt aber verborgene höchste Offenbarung der Vaterliebe Gottes (§ 146). Dasselbe Verhältnis der

Liebe, in welchem Jesus von Anfang an zu ihm stand (§ 138), sollte durch sein Evangelium in allen, die es annahmen, hergestellt, sie sollten zu Söhnen Gottes (Matth. 5, 9), jenes Kindesverhältnis sollte das schlechthin Herrschende und Bestimmende für ihr Bewusstsein werden. Dies prägt sich in der Lehre Jesu dadurch aus, dass wie im A. T. der Name Gottes als des Heiligen (§ 62. 94, vgl. § 103), so jetzt der des Vaters der herrschende und bestimmende wird. Damit trat zugleich in dem Begriffe der göttlichen Heiligkeit das Moment der Sonderung und Abgezogenheit von der Niedrigkeit der Kreatur (§ 62) mehr zurück und es wurde nur das der heiligenden, die Heiligkeit mittheilenden Thätigkeit Gottes hervorgehoben. So gebraucht Jesus das Prädikat des Heiligen von Gott nur ein einziges Mal in Beziehung auf die Bewahrung der Seinen (Joh. 17, 11). Sich selbst nennt er den von Gott Geheiligten (Joh. 10, 36), wozu man vgl. die Benennung Jesu als „der Heilige Gottes“ Joh. 6, 69 (nach der beglaubigten Lesart) Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. Dazu ist das einzige alttestamentliche Analogon Ps. 106, 16, wo Aharon als Hoherpriester, in welchem das Gott geheiligte Priesterthum gipfelt, *קֹדֶשׁ יְיָ* heisst, entsprechend dem *קֹדֶשׁ יְיָ*, was auf dem Goldblech vor dem Turban desselben eingegraben war (Ex. 28, 36, vgl. Sach. 14, 20). In der Art, wie Jesus den Vaternamen Gottes gebraucht, stimmen die Synoptiker und Johannes wesentlich überein. Er sagt nämlich 1. *ὁ πατήρ* absolut, z. B. Matth. 11, 25. 26. 27. Mark. 13, 32. Luk. 9, 26. Joh. 5, 19. 20. 21. 22. 23. 26; 2. *ὁ πατήρ μου*, z. B. Matth. 7, 21. Luk. 2, 49. 10, 22. Joh. 2, 16; 3. *ὁ πατήρ ὑμῶν*, z. B. Matth. 5, 16. 45. 48. Mark. 11, 25. 26. Luk. 6, 36, bei Joh. nur 20, 17. Der Zusatz „Vater im Himmel“ oder „himmlischer Vater“ (was aramäisch gleich lautete) findet sich nur bei Matth. und in einer Stelle bei Mark. (11, 25. 26). Niemals sagt Jesus *πάτερ ὑμῶν* so, dass er darin sich und die Seinen zusammenfasste (vgl. Joh. 20, 17).¹ Dies deutet auf sein einziges Verhältniss zum Vater hin, durch welches wiederum seine prophetische Würde zur messianischen wird.

1) Das Vaterunser lehrte Jesus die Seinen beten.

§ 155. Mit der Liebe Gottes als des gemeinsamen Vaters für alle, die seinem Reiche angehören, war auch die vollkommene Bruderliebe gegeben. Jene Liebe zu Gott wird erweckt durch die in Christo geoffenbarte Liebe Gottes, welche alle Menschen umfasst, daher denn auch eine wahre Gegenliebe zu Gott nicht denkbar ist ohne die damit verbundene Bruderliebe. Sowohl in der Liebe zu Gott, als in der Liebe zu den Brüdern ist Christus als wahrhaftiger Mensch unser höchstes Vorbild. Darauf gründet sich sein neues Gebot der Liebe (Joh. 13, 34. 35), dessen Wesen der Apostel Johannes in seinem ersten Briefe ganz im Sinne Christi uns vorgehalten hat (4, 11. 19, vgl. 2, 7. 8). In jener durch Christus nicht bloss gelehrt, sondern erweckten und zur Vollendung geführten Liebe lagen die höchsten Motive alles Guten. So wurde durch das mit dem Eintritt ins Himmelreich begonnene Leben (§ 146—154) die Vollendung der zunächst als göttliches Geschenk empfangenen Gerechtigkeit möglich (vgl. § 148). Denn diese besteht in der wahrhaften Erfüllung des Gesetzes, als dessen Summe man bereits die Liebe Gottes und des Menschen erkannt hatte (Mark. 12, 33). Jesus setzt daher auch an die Stelle der im A. T. als Vorbild bezeichneten göttlichen Heiligkeit (§ 57. 58. Lev. 19, 2) die göttliche Vollkommenheit (Matth. 5, 48) und zwar nach dem Zusammenhange mit besonderer Beziehung auf die göttliche Liebe und Barmherzigkeit (vgl. Luk. 6, 36 οἰκτίρμονες parallel mit τέλειοι Matth. 5, 48). Er stellt (Matth. 5, 20—48) die wahre Gesetzeserfüllung gegenüber der der Pharisäer, welche gerade an der vergänglichen und mangelhaften Form des theokratischen Gesetzes hafteten (§ 135). Er zeigt, wie das bei ihnen zusammenhängt mit ihrer sittlichen Verderbtheit (Matth. 6, 1—18, c. 23). Dabei erkennt er sie, insofern sie doch das mosaische Gesetz lehrten, als Lehrer der in ihm enthaltenen göttlichen Forderungen an (23, 3), aber er unterscheidet davon ihre Zusätze und Verdrehungen (V. 4. 15, 1—9. Luk. 10, 29—37).

§ 156. Das Ceremonialgesetz beobachtete Jesus ebenso, sowohl wie seine Jünger. Nur der knechtischen Buchstäblichkeit in Beziehung auf dasselbe trat er, zum Theil mit Berufung auf das A. T. selbst, entgegen (Matth. 12, 3. 4. Luk. 14, 5.

Joh. 7, 22. 23). Er erkannte dessen geschichtlich pädagogische Bedeutung und sah dessen wahre Erfüllung in den geistigen Ordnungen des zu gründenden Gottesreichs. Mit der Aufrichtung der letzteren musste freilich der nur relative Werth jener Aeusserlichkeiten zum Bewusstsein kommen, und darauf wies er ausdrücklich hin (Mark. 2, 27 f. 7, 18—23). Auch wusste er, dass der theokratische Tempelkultus mit dem Tempel selbst einst fallen müsse, um der an keinen Ort mehr gebundenen Anbetung im Geist und in der Wahrheit Platz zu machen (Joh. 4, 24). Eine Beziehung ähnlicher Art scheint auch in dem Wort Joh. 2, 19 enthalten zu sein. — Die Behauptung, dass Jesus zwischen den Bestandtheilen des Ceremonialgesetzes einen Unterschied gemacht und z. B. wohl den Tempeldienst, nicht aber die Beschneidung für vergänglich gehalten habe, widerspricht aller Analogie.

Weitere Anweisungen über das künftige Verhalten der Jünger in jener Beziehung gab er nicht, sondern überliess die Sache der Leitung Gottes und seines Geistes.

§ 157. Jesu persönliche Wirksamkeit war auf die Kinder Israel beschränkt (Matth. 15, 24. 10, 5. 6, vgl. Luk. 13, 16. 19, 9). Diesen zunächst war ja das Gottesreich und das messianische Heil durch die Weissagung verheissen; sie waren die berufenen Söhne des Reiches (Matth. 8, 12). Nur von ihnen aus konnte die Rettung (σωτηρία) auch zu den anderen kommen (Joh. 4, 22). Dass dies aber geschehen sollte, das stand durch die dem Abraham zu Theil gewordenen Verheissungen und durch die Weissagungen der Propheten von vornherein fest (§ 27. 80. 81. 83—85). In Beziehung darauf nannte Jesus sich und seine Jünger das Licht der Welt (§ 153). Und in dem Masse als die Israeliten im Ganzen und Grossen sich für das Evangelium unempfänglich zeigten, wies er darauf hin, dass die Heiden an ihre Stelle treten werden (Matth. 8, 10—12. 21, 43). Ohne Zweifel setzte er damit auch die zukünftige Aufhebung des äusseren Ceremonialgesetzes und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit in Zusammenhang, ohne darüber nähere Aufschlüsse zu geben. Es gehörte das zu dem, was auch die Seinen noch nicht tragen konnten (Joh. 16, 12).

§ 158. Alle die von uns bisher betrachteten charakteristischen Züge, welche das Wesen des Himmelreichs, und des in ihm neubegründeten Lebens ausmachen, standen von Anfang an vollkommen klar vor Jesu Seele. Denn ohne das hätte er sein in kurzer Zeit zu vollendendes, wahrhaft übermenschliches Werk gar nicht beginnen können (§ 139). Ebenso kannte er vollkommen das von uns wiedergegebene durchgängige Verhältniss zum A. T. sowohl nach Seiten der Uebereinstimmung als des Unterschiedes. Denn durch die nicht schulmässige, aber geisteserfüllte Betrachtung des A. T. war seine ganze eigene höhere Erkenntnis menschlich vermittelt worden (§ 138). So erkannte er auch, was wir in beständiger Zurückweisung auf die alttestamentliche Theologie nachgewiesen haben, dass erst das durch ihn gebrachte neue Gottesreich die wahrhafte geistige Erfüllung des Gesetzes ermögliche und dass diese Erfüllung des Gesetzes nur ein einziges wesentliches Moment des ganzen grossen Verhältnisses ausmache, in welchem das Gottesreich zu dem ganzen A. T. als dessen Erfüllung stand. Das Gottesreich war nämlich die thatsächliche Erfüllung sowohl der dasselbe in unvollkommener Form typisch vorbildenden Theokratie, als der Weissagungen ihrer Propheten. In diesem Sinne bezeugte Jesus, dass er gekommen sei, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen (Matth. 5, 17), dass die ganze Schrift des A. T. von ihm zeuge (Luk. 24, 44. Joh. 5, 39). Darin eingeschlossen waren auch die einzelnen Weissagungen, die auf ihn als den Messias hinwiesen, die aber erst in jenem grossen Zusammenhange ihr volles Licht erhielten.

§ 159. Wenn Jesus, indem er als Zweck seines Kommens die Erfüllung bezeichnet, zugleich sagt, dass er nicht gekommen sei aufzulösen (Matth. 5, 17), so bezeichnet er damit sein positives, von jeder Einseitigkeit und Voreiligkeit der Verneinung entferntes Verfahren (§ 139. 140). Ausserdem liegt darin ein Gegensatz gegen gewisse Zeitrichtungen. Denn er bestätigt auch sonst den Grundsatz, dass das Gesetz und die ganze Schrift nicht aufgelöst werden dürfen (Joh. 7, 23. 10, 35). Sicher warfen die Pharisäer den Sadducäern und manchen Hellenisten vor, dass sie das Gesetz und die Propheten auf-

lösten. Geschichtlich bezeugt ist es, dass die Schule des Schammai die des Hillel wegen ihrer laxeren Grundsätze der Auflösung des Gesetzes beschuldigte (§ 135). Jesus aber erkannte eine solche Auflösung oder Aufhebung (ἀκύρωσις Matth. 15, 6) dem Geiste nach gerade auch in der Buchstabenknechtschaft und dem Satzungswesen aller Pharisäer (§ 155). Im Gegensatz dazu sagt er in heiliger Paradoxie, dass er es sei, der in dem gleich darauf dargelegten geistigen Verstande das Gesetz als göttliches Ganzes bis aufs kleinste Jota und Tüttelchen zur Erfüllung bringe. Wenn er nun damit zugleich im weiteren Sinne (§ 158) sich selbst als den Erfüller des ganzen A. T., auch der Propheten, bezeichnet, so steht das in der Bergpredigt, als der Magna charta des Himmelreichs, bedeutungsvoll an der Spitze der ganzen nachfolgenden Entwicklung, in welcher ja von dem Gesetz nur im Zusammenhange mit dem von den Propheten geweissagten Gottesreich gehandelt wird.

§ 160. So wie Jesus von Anfang an das Wesen des zu gründenden Gottesreichs klar durchschaute (§ 158), so auch den Gegensatz, in welchen es zu dem herrschenden Wesen der ganzen Menschheit trat. Er erkannte das Verderben und den fleischlichen Sinn des jüdischen Volkes als so mächtig, dass er im Kampfe dagegen dem Tode entgegenzugehen sich bewusst war (§ 139). Er erkannte ebenso die noch tiefere Nacht des Heidenthums, von dessen unaussprechlichen Greueln er von früh auf aus nächster Nähe Kunde erhielt. So sehr er sich der auch unter den Heiden vorhandenen Empfänglichkeit für das Heil freute (Matth. 8, 10. 15, 28. Joh. 12, 20—23, vgl. 10, 16), ja ihnen den Juden gegenüber eine relativ verzeihlichere Schuld beimass (Matth. 11, 21—24, vgl. auch § 157), so hob er doch im Heidenthum selbst die geistliche Blindheit (Matth. 6, 7. 18, 17) und die sittliche Unreinheit (15, 26) stark hervor. Diesen verderbten Zustand der ganzen Menschheit fasst Jesus öfter zusammen in dem Begriff der Welt oder dieser Welt, insofern dadurch die Welt in ihrem zeitlichen, von Gott abgewandten Zustande bezeichnet wird, κόσμος Matth. 4, 8. 5, 14. 18, 7, häufiger bei Joh. 7, 7. 8, 23. 12, 31. 14, 19. 15, 18. 19; αἶών Matth. 13, 22. Luk. 16, 8. 20, 34; beide Wörter Ueber-

setzungen des aram. $\text{אַחַד} = \text{אֶחָד}$.¹ Gott aber erbarmt sich eben dieser sündigen Welt (Joh. 3, 16); Jesus ist gekommen um sie zu retten (12, 47), und er hat sie bereits innerlich überwunden (16, 33).

§ 161. Die Macht des Bösen, das in der Welt dem Gottesreiche Widerstand leistet, gipfelt in dem Zusammenhange desselben mit dem Bösen in der unsichtbaren Welt oder mit dem Reiche des Satan (Matth. 12, 26). Er ist der Böse schlechthin, $\delta \piονηρός$ (Matth. 13, 19. 38), ein Lügner und Mörder seit dem Anfang des Menschengeschlechts (Joh. 8, 44). Mit seinen Engeln (Matth. 25, 41) und mit seinen Söhnen (υἱοὶ τοῦ πονηροῦ , Matth. 13, 38) ist er der Feind des göttlichen Reiches (Matth. 13, 25) und der Verläumder (Matth. 13, 39, vgl. Hi. 1. 2. Sach. 3), $\delta \epsilonχθρός$ und $\delta διαβόλος$, beides Uebersetzungen des hebräischen Satan. Ein vorausgegangener Fall desselben wird dabei im Zusammenhange der ganzen biblischen Betrachtungsweise vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich ausgesprochen (auch nicht Joh. 8, 44). Insofern nun das Böse auch in der Menschenwelt herrscht, ist der Satan der Fürst der Welt (Joh. 14, 30) oder dieser Welt (Joh. 12, 31. 16, 11). Der Sache nach findet sich bei den Synoptikern dieselbe Vorstellung (Matth. 4, 9. 10). Der Satan hat eine Macht der Versuchung (Matth. 4, 1 ff. Luk. 22, 31). Er ist der Urheber nicht nur der dämonischen Besessenheit (Matth. 12, 28. 29), sondern auch anderer leiblicher Uebel (Luk. 13, 11—16, vgl. 10, 19). Vor allem herrscht er in seinen Söhnen (Luther: in den Kindern der Bosheit), welche das göttliche Leben in sich ertödtet haben (Matth. 13, 38. Joh. 8, 44, vgl. 13, 27). Jesus erkannte also in den Volksvorstellungen des nachkanonischen Judenthums mit Beseitigung der groben abergläubischen Elemente (§ 127) eine zu Grunde liegende Wahrheit an. Er aber hat dem Reiche Satans das Gottesreich entgegengestellt. Er ist gekommen, um die Werke des Satan zu zerstören (Matth. 12, 28. 29, vgl. 1 Joh. 3, 8).

1) Dem Keime nach war dieser Begriff im A. T. gegeben, insofern die Frommen sich im Gegensatz zu denen fühlten, die in den irdischen Dingen ihr Genügen suchten, den מְרִים מַחֲלֵד Ps 17, 14, vgl. Ps. 73, § 111.

Ja er hat denselben bereits, ebenso wie die Welt, überwunden (Matth. 12 a. a. O. Luk. 10, 18, ferner Matth. 4, 11. Joh. 14, 30). Die Art, wie dies geschehen ist, werden wir in dem Zeugnis Jesu über sein messianisches Werk zu betrachten haben.

§ 162. Die Lehre Jesu von der Herrschaft des Satan in der Welt ist weder bei den Synoptikern, noch bei Johannes dualistisch (vgl. § 152), sondern wie im A. T. streng monotheistisch (Hi. 1, 12. 2, 6) gemeint. Jesus setzt durchgängig voraus, dass das Böse, aus der von Gott gesetzten kreatürlichen Freiheit hervorgegangen, als zu überwindende Macht an der ursprünglichen Natur haftet. Dies zeigt schon der zarte menschliche Sinn Jesu, welcher uns selbst in der äusseren Hülle mancher Gleichnisreden (Luk. 11, 8. 18, 5. Jo. 16, 21), sowie in seiner freundlichen Umgänglichkeit (vgl. Matth. 11, 19), vor allem aber in der Liebe entgegentritt, mit welcher er das göttliche Ebenbild in den Kindern (Mark. 10, 13 ff.) und selbst schwache Regungen des Besseren in den Suchenden (Mark. 10, 21. 12, 34) umfasst. Die Welt ist trotz der Herrschaft des Bösen doch der grosse Acker (Matth. 13, 38), in welchem der Same des Gotteswortes immerfort einen guten Boden finden kann, und in welchem das Gottesreich durch eine von göttlichen Kräften getragene und zugleich wahrhaft menschliche und geschichtliche Entwicklung sich verwirklichen soll. Die Momente dieser Entwicklung stellt er in der damals unter einem orientalischen Volke allein möglichen Form wundersam prophetischer Gleichnisse dar. Das Himmelreich wird von kleinen, unscheinbaren Anfängen aus extensiv (Matth. 13, 31 f.) und intensiv (V. 33) sich über die ganze Menschheit verbreiten. Das darin entfaltete Leben muss dabei nach innerer Nothwendigkeit verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen (Mark. 4, 26—29), und zwar nicht ohne dass mancherlei Trübungen und Verirrungen eintreten. Denn auch das Salz des neuen Lebens kann in manchen Menschen dumm werden, das Licht kann unter den Scheffel gestellt werden (Matth. 5, 13—16). Dem echten Weizen wird der äusserlich nicht davon zu unterscheidende Afterweizen zur Seite treten (13, 24 ff. 37 ff.). Erst mit dem letzten völligen Siege des Gottesreichs wird auch die

völlige Scheidung des Guten und Bösen eintreten (V. 30. V. 40 ff. V. 47 ff.). Hierzu liefert die ganze Geschichte der christlichen Kirche den Kommentar. Jesus wusste also sich selbst wie als Ziel aller früheren Offenbarung, so als Ausgangspunkt einer neuen die ganze Menschheit umfassenden Zukunft, und er ist dadurch, dass er dies wirklich geworden ist, als Prophet und zugleich als Messias beglaubigt worden.

§ 163. Jene letzte Scheidung schildert Jesus in den Formen der damals volksthümlich gewordenen Vorstellungen von dem durch den Messias zu haltenden Endgericht (Matth. 25, 31 ff.). Hierdurch war ein für den Einzelnen gleich nach dem Tode erfolgendes Gericht (Luk. 16, 22. 23. 23, 43) in dem Zwischenzustande nicht ausgeschlossen (§ 131. 132). Das Niedere und Sinnliche in jenen Vorstellungen bekämpfte er (Matth. 22, 30), der sadducäischen Leugnung des zukünftigen Lebens stellte er die Kraft Gottes und die von der Schrift bezeugte unauflösliche Gemeinschaft Gottes mit den Frommen entgegen (V. 29. 31. 32, vgl. § 111). Er spricht nicht nur von dem zukünftigen Leben als etwas Selbstverständlichem (Luk. 23, 43), sondern auch von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters als der Sohn, der in diesem Hause heimisch ist (Joh. 14, 2 ff.). Durch ihn kennen die Seinen den Weg dahin, wohin er selbst geht (V. 4); ja er ist selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben (V. 6). Die freudige Gewissheit von jenem Ziele ist also bedingt durch den Antheil an der Wahrheit und dem Leben, die im Himmelreiche erschlossen sind. Der durch die ganze Welt nicht aufgewogene Werth der einzelnen Menschenseele (Matth. 16, 26 vgl. Ps. 49, 9) zeigt sich eben darin, dass ihr entweder die selige Gemeinschaft mit Gott in dem vollendeten Himmelreich oder der andere Tod (Matth. 10, 28, vgl. § 132) beschieden ist. Darum ist auch im Himmel Freude über den einzelnen Sünder, der Busse thut. Und die in dieser Freude sich kundgebende, jeden Einzelnen suchende Liebe (§ 146), verbunden mit einem heiligen göttlichen Ernst und mit dem Eifer für die Ehre des himmlischen Vaters (Joh. 2, 17. 8, 49. 50), ist das Beseelende in der die ganze Welt umfassenden Lehre Jesu von der Vollendung des Himmelreichs und vom Gericht.

2. Der Messias als Gründer und König des Himmelreichs.

§ 164. Die ganze bisher dargestellte Lehre Jesu vom Wesen des Himmelreichs brach einer innerlichen und geistigen Auffassung des Messias, sowohl seiner Person als seines Werkes, die Bahn. Sie liess zugleich den in Wort und Werk gewaltigen Propheten mehr und mehr als den Messias erkennen. Doch hat sich Jesus nicht etwa längere Zeit bloss auf diese indirekte Weise als Messias bezeugt. Vielmehr hat er sich als solchen auch direkt von Anfang an hin und wieder bezeichnet, wenn gleich mit Vorsicht und Zurückhaltung wegen des irdischen Sinnes, in welchem manche ihn zum Könige machen wollten (Joh. 6, 15). Mit Unrecht hat man in dieser Beziehung die genauere geschichtliche Erinnerung bei Markus finden wollen, weil er dort Cap. 8, 29 zum erstenmal von seinen Jüngern als Messias erkannt werde und ihnen sofort Schweigen gebiete. Gewiss war das damalige, auf innerer Erfahrung beruhende Bekenntnis des Petrus (Matth. 16, 17) von besonderer Bedeutung. Aber auch nach Markus ist nicht anzunehmen, dass das auch bei ihm vollkommen deutliche Zeugnis des Täufers (1, 7—11) ohne sofortigen Einfluss geblieben sei. Durch dasselbe wurden nach Johannes (1, 34—51) die ersten Jünger Jesu zugeführt, woraus sich auch der synoptische Bericht über die an letztere hernach ergehende Aufforderung zur beständigen Nachfolge (Mark. 1, 16—20) allein befriedigend erklärt. Nach Johannes (c. 4) giebt sich Jesus frühzeitig den empfänglichen Samaritern als Messias zu erkennen. Nicht nur vor Nikodemus (c. 3), sondern auch vor ungläubigen Juden (c. 5) legt er sich die messianische Benennung des Sohnes Gottes bei. Aehnliches wird durch Markus als vorhergegangen vorausgesetzt, wenn die Dämonischen Jesum den Heiligen Gottes (1, 24) und den Sohn Gottes (3, 11. 5, 7) nennen.¹ Auch nennt er sich bei demselben Evangelisten von 2, 10 an des Menschen Sohn, sicher eine, wenn auch nicht von allen, doch von manchen im Anschluss an Dan. 7, 13 verstandene Bezeichnung des Messias (vgl. Joh.

1) Nach Mark. 1, 34 lässt er die Dämonen nicht sagen, dass sie wissen, er sei Christus.

12, 34; § 144). Ebenso hat er die Benennung als Sohn David's nicht zurückgewiesen (Matth. 9, 27. 15, 22. 20, 31, vgl. Mark. 10, 47). Den Sinn, in welchem Jesus diese messianischen Bezeichnungen gefasst hat, werden wir nur im Zusammenhange mit seinen weiterhin zu betrachtenden Aussagen über sich selbst erkennen können.

§ 165. Was bei den tiefer empfänglichen Gemüthern den Glauben an Jesum als den grossen Propheten in den an Jesum als Messias verwandelte, war nicht nur die Macht seiner Rede und seiner Thaten (§ 144), sondern vor allem der damit verbundene Eindruck seiner Heiligkeit und Sündenlosigkeit. Die Ueberzeugung von dieser beruht für uns nicht etwa bloss auf einem einzelnen Zeugnis Jesu (Joh. 8, 46), sondern auf der ganzen Art und Weise, wie er, der Demüthige und Wahrhaftige, sein Verhältniss zu dem Vater dargestellt hat (§ 154). Während durch den von ihm ausgegangenen Geist die Edelsten und Reinsten in der Menschheit sich am unumwundensten als der durch ihn gebrachten Sündenvergebung bedürftig bekannt haben, ist er selbst hierin den Seinigen nicht vorangegangen, sondern hat sich der Wahrheit gemäss durchgängig als den kundgegeben, welcher die göttliche Sündenvergebung, ohne ihrer jemals für sich zu bedürfen, der ganzen Menschheit bringt. Darum musste er die Anziehungskraft, welche überall einem lauterem, in Gott gegründeten Wesen eigen ist, in einer einzigen innerhalb der ganzen Menschheit sonst beispiellosen Weise auf die in sich zwiespältigen, aber doch das Heil suchenden Sünder ausüben. Der etwanige Argwohn einer schwärmerischen Selbsttäuschung und Selbstvergötterung wurde bei diesen dadurch ausgeschlossen, dass Jesus selbst seine göttliche Vollmacht, die Sünde zu vergeben, auf seine nur durch Gottes Geist möglichen Wunderthaten gründen konnte (Matth. 9, 4—6, vgl. 12, 28). Ohne jenen tieferen religiös-sittlichen Eindruck hätten anderseits die Wunder nur epideiktisch gewirkt; so aber wurde er von jenen Suchenden als der, welcher den Geist in höchster Fülle hatte (Joh. 3, 34, vgl. 1, 16), als der Messias d. h. der Gesalbte, innerlich erkannt, an den sie sich halten konnten, um aus der sündigen Welt errettet zu werden (vgl. § 160).

§ 166. Jesus hat, wie seine Sündenlosigkeit, so auch seinen Kampf mit der Versuchung der Wahrheit gemäss bezeugt. Denn die Versuchungsgeschichte weist, als symbolische Darstellung eines wirklichen Erlebnisses, auf seine eigne Mittheilung zurück. Er hat gewollt, dass seine vertrauten Jünger Zeugen seines Seelenkampfes in Gethsemane seien (Matth. 26, 37). Auch bei Johannes (12, 27. 31. 14, 30) weist er auf einen solchen inneren Kampf hin. So rief er bei den Seinen den Eindruck hervor, dass er allenthalben wie wir, nur ohne Sünde, versucht und dass er insbesondere durch die Bewährung im Leiden zur Vollkommenheit geführt sei (Luk. 4, 13, Hebr. 4, 15. 2, 10. 18. 1 Petr. 2, 22—24, vgl. § 138). Daher wollte er, obgleich sündenlos, doch nicht sich selbst, sondern nur Gott schlechthin gut d. h. vollkommen genannt wissen (Matth. 19, 17 vgl. 21). Den Sieg aber, welchen er durch den heiligen Geist (Luk. 4, 1) über die Versuchung errang, stellte er als eine in seinem Leiden sich vollendende Ueberwindung des Fürsten dieser Welt dar (Joh. 14, 30). Unter denselben Gesichtspunkt stellte er auch die gleichfalls nur durch den heiligen Geist möglichen Heilungen, insbesondere die der Dämonischen (Matth. 12, 28, § 161). So beglaubigte er sich denen, welche in einer innerlich tief zerrissenen Zeit von Schrecken vor den satanischen Mächten ergriffen waren, durch seine ganze Erscheinung, durch sein Leben und Thun als der König eines die sichere Zuflucht vor jenen Schrecken gewährenden Reiches, als Zerstörer der Werke des Satan (vgl. § 161). Und damit wurde der Glaube an das Evangelium vom Himmelreich identisch mit dem Glauben an Jesum Christum d. h. an Jesum als den Messias.

§ 167. Nach dem Gesagten hatten die Wunder (τέρατα, σημεῖα) ihre Bedeutung für den Glauben als Bestätigung der inneren Herrlichkeit Jesu. Seine ganze Erscheinung war das eine grosse wesentliche Wunderzeichen (Luk. 11, 29—32). Nur im Zusammenhange damit berief sich Jesus auf die einzelnen Wunder als auf sichere göttliche Zeugnisse (Matth. 11, 4. 5. 20—24. Joh. 5, 36. 6, 26. 15, 24), lobte den Glauben, der ihm auf Grund innerer Eindrücke die Wundermacht von vornherein

zutraute (Matth. 8, 10. 15, 28), und verwarf doch die jüdische fleischliche Wundersucht (Matth. 16, 1—4) und das Glauben bloss der Wunder wegen (Joh. 4, 48), ja pries den gewissen Glauben an seine Auferstehung selig, der des Sehens nicht bedarf (Joh. 20, 29). Darum vermied er auch in seinen Thaten (δυνάμεις) alles Epideiktische und betrachtete den Gedanken, durch dasselbe den Glauben zu erzwingen, als teuflische Versuchung (Matth. 4, 6. 7). Dahingegen erwies er sich in seinen Heilungswundern als der barmherzige, das fremde Leiden tragende Gottesknecht (Matth. 8, 17, vgl. Jes. 53, 4. 5), der demüthig und sanftmüthig alles unnöthige Aufsehen mied (Matth. 12, 16—21, vgl. Jes. 42, 1 ff.). Und er verband stets damit das tröstliche Evangelium für die Armen d. h. für die in Demuth und Sanftmuth ihm nachfolgenden frommen Dulder (Matth. 11, 5. 29, vgl. § 148. 151).

§ 168. Wenn Jesus sagt, dass die Jünger durch den Glauben an ihn grössere Werke thun werden als er selbst (Joh. 14, 12), so meint er damit die erste Gründung des Gottesreichs über die Grenzen Palästina's hinaus und in der Heidenwelt. Dazu erkannte er aber, um sie als Apostel des Messias zu beglaubigen, als nothwendig, ihnen auch etwas von seiner Wundermacht mitzutheilen, um diese in demselben Geiste wie er, also nicht in epideiktischer Weise, sondern in beständiger Verbindung mit der demüthigen und geistesmächtigen Verkündigung des Evangeliums auszuüben. Jene Mittheilung erfolgte schon bei der ersten Mission der Apostel und dann auch der 70 Jünger in Galiläa (Luk. 9, 1 ff. 10, 1 ff.). Es lag darin eine Bestätigung und Stärkung des Glaubens (§ 167) sowohl für ihre Zuhörer, als für sie selbst, obgleich in ihnen bei jener Mittheilung schon ein gewisses Mass des Glaubens vorausgesetzt wurde (Matth. 17, 20). Noch Paulus wusste sich als Apostel Jesu durch seine Wundermacht, durch σημεῖα, τέρατα und δυνάμεις, beglaubigt und berief sich deshalb auf die Korinther als Augenzeugen (2 Kor. 12, 12). Vor der Ueberschätzung solcher äusseren Wunderwirkung warnte Jesus schon die Siebenzig und wies sie auf den ungleich höheren Werth ihrer Theilnahme am Gottesreiche selbst hin (Luk. 10, 20), obgleich er auch die in seinem

Namen durch sie vollbrachten Zeichen als einen Sieg über den Satan betrachtete (V. 18, vgl. § 166).

§ 169. Die Gründung des Himmelreichs sah Jesus nicht nur in der Erweckung der einzelnen Seelen zu einem neuen höheren Leben (§ 146—155), sondern auch in der Sammlung derselben zu einer Gemeinde (ἐκκλησία) unter dem Messias als ihrem Haupt. Diese Gemeinde sollte das wahre geistige Israel darstellen (§ 84), welches einst die ganze Menschheit umfassen soll. Auf die Anknüpfung an das geschichtliche Israel weist die Wahl der 12 Apostel, entsprechend den 12 Stämmen hin (vgl. Matth. 19, 28). Christus wollte also auch eine Organisation und Gliederung der Kirche, ohne dass er dafür irgendwelche gesetzliche hierarchische Formen festsetzte. Die Organisation sollte unter der Leitung des göttlichen Geistes nach den gegebenen Verhältnissen in freier Weise sich vollziehen. Formale Analogien boten sich dafür der Anschauung dar in den Gemeinden der jüdischen Hellenisten in Palästina und der Synagogalgenossen in den ganz nahen heidnischen Städten. Die neue Gemeinde sollte, mit Aufhebung der Schranken der alttestamentlichen Theokratie, einzig durch den Glauben an Jesus als den Messias verbunden sein. Darum bezeichnet Jesus den Simon, da er als rechter primus inter pares jenen Glauben im Namen der Apostel bekennt, als den Fels (Kepha), auf welchen er seine unzerstörbare Gemeinde bauen wolle. Er ertheilt ihm und in ihm zugleich den andern Aposteln, die nach des Meisters Abschied die Sündenvergebung und das Heil verkündigen und darbieten und so sein Werk fortsetzen sollen, die Macht in seinem Namen die Sünden zu vergeben und zu behalten (Matth. 16, 18. 19 vgl. mit Joh. 20, 23). Diese Macht ist wie jener nicht aus „Fleisch und Blut“ stammende apostolische Glaube (Matth. 16, 17) und wie die apostolische Wundermacht (§ 168) bedingt durch den heiligen Geist (Joh. 20, 22). Sie ist ferner eine Macht zur Gründung und Erhaltung, nicht zur Beherrschung der Gemeinde (Matth. 23, 8—12), denn auch diese soll in der messianischen Zeit gemäss der Weissagung mit dem heiligen Geist getauft werden (Matth. 3, 11. Joel 3), wofür die Aufnahme in dieselbe durch die Wassertaufe (Matth. 28, 19)

nur ein Zeichen und ein Mittel ist. Daher bezeichnet Jesus, wo es auf die brüderliche Uebung der sittlichen Zucht ankommt, die ganze geisterfüllte Gemeinde, und nicht etwa bloss ihre Lehrer und Vorsteher, als höchste Instanz und legt ihr im Zusammenhange damit dieselbe Macht zu binden und zu lösen bei, wie den Aposteln (Matth. 18, 17. 18).

§ 170. Die weitere Ausgestaltung der Gemeinde hat Jesus der Leitung des heiligen Geistes überlassen. Die Ausgiessung desselben verhiess er bei seinem Scheiden als etwas noch Zukünftiges (Luk. 24, 49. Act. 1, 5. Joh. 14—16). Insofern war auch die messianische Gemeinde im vollen Sinne des Wortes etwas noch Zukünftiges. Doch werden dadurch die nothwendig vorangegangenen vorbereitenden Anfänge der Geistesmittheilung und der Gemeindebildung nicht ausgeschlossen. Auch vorher schon war nach Jesu eignem Zeugnis nicht nur in Petrus und den Aposteln, sondern auch in manchen andern ein wahrhafter, wenn auch noch nicht vollkommener Glaube vorhanden, der nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus dem göttlichen Geiste stammte, und damit auch Vergebung der Sünden und ein neues Leben. In ihnen hatte das ganze Wort vom Himmelreich, wenn auch bei verschiedenem Masse der Erkenntnis, einen fruchtbaren Boden gefunden. Auch waren wie die Apostel, so andere kleinere Kreise, z. B. der in Bethanien, in jenem Glauben an Jesum als den Messias mit einander verbunden. Von dieser ganzen schon vorhandenen Gemeinde bildeten die Apostel den Kern. Durch sie liess Jesus gleich anfangs in der Nähe des Ortes, wo Johannes taufte, die Taufe vollziehen (Joh. 3, 26. 4, 1. 2). Von diesen Anfängen sollte wie von einem kleinen Senfkorn die grosse weltumfassende Entwicklung ausgehen, auf welche Jesus in seinen Gleichnisreden hinwies (§ 162). Die letzteren konnten von den Jüngern damals nicht ganz verstanden werden. Aber einen Eindruck empfangen sie doch von den grossen Dingen, die bevorstanden, als die kleine Herde, der nach Gottes Rathschluss das Reich verheissen wurde (Luk. 12, 32), als die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, bei denen der Bräutigam der Gemeinde war (Matth. 9, 15).

§ 171. Jene grosse Verheissung war nothwendig, um in

den Jüngern das Bewusstsein von ihren grossen Aufgaben und die Freudigkeit zu ihrer Erfüllung zu wecken. Dabei war freilich in ihnen die Neigung vorhanden, das verheissene Reich zwar geistig, aber doch immer noch in der äusserlich theokratischen Gestalt zu denken. Um dem entgegenzuwirken, wies Jesus frühzeitig und dann immer wieder auf sein bevorstehendes Leiden und auf die Nothwendigkeit für seine Jünger hin, ihm nachzufolgen und ihm sein Kreuz nachzutragen (Matth. 10, 38. 16, 21—24. Mark. 8, 31—34). Doch erkannte er wohl, dass jene Neigung erst durch seinen Tod ganz werde überwunden werden, welchem er durch die Erfüllung seines Berufes, indem er sich in Jerusalem öffentlich für den Messias in Knechtsgestalt erklärte, entgegenging. Ebenso wusste er, dass überhaupt durch seinen Tod die Gründung der Kirche erst möglich werde (Joh. 12, 24), dass er nämlich durch sein Leiden und Sterben nicht nur den letzten schwersten Sieg über die Macht des Bösen errang (§ 166), sondern dass er auch erst dadurch die Weissagung vollkommen erfüllte, auf welche schon der Täufer, ohne sie ganz zu verstehen, hingewiesen hatte (Joh. 1, 29. 36), die Weissagung von dem anderen Sünde tragenden, sein Leben als Schuldopfer darbringenden und durch Leiden zur Herrlichkeit eingehenden Gottesknecht (§ 85. 139).

§ 172. Diese höchste Bedeutung seines Todes sprach Jesus auf der letzten Reise nach Jerusalem in dem Worte (Matth. 20, 28) aus, dass er nicht gekommen sei sich dienen zu lassen sondern zu dienen (vgl. Joh. 13, 1—15) und sein Leben zu geben als Lösegeld (λύτρον) für viele (vgl. Joh. 6, 51. 12, 24). Er hat darin noch als der Auferstandene die Erfüllung der Schrift nachgewiesen (Luk. 24, 26. 27). Vor allem aber hat er jene höchste Bedeutung seines Todes in der Einsetzung des hl. Abendmahls auf das klarste und feierlichste bezeugt (Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19. 20. 1 Kor. 11, 23—25). Er bezeichnet damit seinen Tod als reichend zur Vergebung der Sünden (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) und sein vergossenes Blut als das des neuen Bundes (τὸ τῆς καινῆς διαθήκης). Im Begriff des neuen Bundes (Jer. 31, 31 ff. § 83) fasst er alles dasjenige zusammen, was er seine Jünger über das Wesen

des Himmelreichs im Unterschiede von der alttestamentlichen Theokratie gelehrt hat. Erst jetzt wurde das durch Jesus von Anfang an verkündete und dargebotene Heil (§ 145) in seiner ganzen Tiefe enthüllt. Die durch die alttestamentliche Prophetie von der messianischen Zeit erwartete völligere Sündenvergebung (Jer. 31, 34. Sach. 12, 10 — 13, 1, vgl. § 86) und das damit gesetzte neue Leben (Jer. 31, 33. 34, vgl. § 147) wurden erst jetzt vollkommen verwirklicht. Es geschah dies durch das Blut des neuen Bundes, also durch den Opfertod Jesu, der an die Stelle des blutigen alttestamentlichen Opfers trat. Dadurch wurde die messianische Errettung (σωτηρία) zur Versöhnung und Erlösung (ἀπολύτρωσις).

§ 173. Jesus hat über seinen Tod als Opfer und über die Art, wie durch dasselbe die Vergebung der Sünden gewirkt wird, nur wenige Andeutungen gegeben. Es liegt darin etwas göttlich Angemessenes. Die kurzen Worte prägten sich um so sicherer ein, und sie reichten hin, um die Sprache sowohl des im hl. Abendmahl gegebenen Symbols, als der Thatsachen zu verstehen. Dies Verständnis wurde den ersten Jüngern dadurch erleichtert, dass der Sinn des alttestamentlichen Opfers in ihnen noch lebendig war. Auch in Beziehung auf jenes war Jesus nicht der Auflöser, sondern der Erfüller des Gesetzes und der Propheten (§ 158. 159). Es ist in dem alttestamentlichen Opfer zu unterscheiden der objektiv von Gott darin gegebene Heilsweg und die subjektive Aneignung dessen, was in der Opferhandlung symbolisch ausgedrückt ist (§ 47). Jenem ersten Moment entspricht die göttliche Sendung und Dahingabe Jesu für das Heil der Welt (Joh. 3, 16). An die Stelle des Symbols der Selbstdahingabe (§ 47) und der stellvertretenden Sühne (§ 52) tritt in Jesu die Realität. Wie sein ganzes Leben (Joh. 5, 43), so war auch sein Tod (Matth. 26, 39) die in der ganzen Menschheit allein vollkommene Selbsthingabe an Gott. Dieselbe geschah zugleich aus Liebe für die ganze durch die Sünde todeswürdige Menschheit, um ihr das Leben zu geben (Joh. 6, 51, § 151). Den Sündern ward solche Liebe zu Theil von Seiten dessen, der als der Sündenlose der allein nicht Todeswürdige, dessen Selbsthingabe in den Tod daher auch in

vollem Sinne ein freiwilliger Akt war (Joh. 10, 18). So hob er nicht zwar sofort die jetzige Naturordnung des Todes, wohl aber dessen Macht auf (Joh. 6, 50. 8, 51. 11, 25. 26), und so war sein Tod in Wahrheit ein stellvertretender, eine Sühne oder ein Lösegeld (λύτρον Matth. 20, 28). Dem der Sühne Bedürftigen kommt aber dieselbe, wie beim alttestamentlichen Opfer (§ 47), nur zugute durch deren subjektive Aneignung. Er muss also glauben, dass er des Erlösungsopfers (des λύτρον) bedarf und dass Jesus dasselbe ist, d. h. er muss im Glauben erkennen (§ 150) 1. dass er durch dieselbe Macht der Sünde, welche erst im Gegensatz gegen den durch sie in den Tod geführten Jesum ganz offenbar geworden, auch selber todeswürdig ist, 2. dass die auch für ihn geltende Selbsthingabe Jesu in den Tod, in welcher erst die barmherzige und vergebende Vaterliebe Gottes ganz offenbar geworden, auch ihn von der Schuld und der Macht der Weltsünde erlöst hat.

§ 174. Wie Jesus in der Einsetzung des heiligen Abendmahls sich selbst als das wahrhafte Versöhnungsopfer darstellte, so verknüpfte er damit zugleich einen Hinweis darauf, dass er insonderheit die grundlegende Bedeutung des Passah- und des Bundesopfers erfülle (§ 53). Jene Einsetzung fand nämlich statt bei der Passahfeier, welche an das Blut der Verschonung und an die Befreiung der werdenden alten Gemeinde von dem Joch der Knechtschaft erinnerte. Beide Momente erhielten jetzt ihr höheres geistiges Gegenbild. Ebenso stellte das Wort von dem „Blute des neuen Bundes“ die neutestamentliche Gemeinde der alttestamentlichen gegenüber, welche bei ihrer Gründung durch das Blut von Opferthieren gesühnt worden war (Ex. 24). Als lebendiger und persönlicher Antitypus aller alttestamentlichen Sühnopfer war aber der Messias zugleich der Antitypus des alttestamentlichen Priesterthums und seiner Doppelstellung (§ 50). Denn er brachte als Vertreter der Menschheit sich selbst für sie als Opfer dar und er verkündigte ihr als Vertreter Gottes die dadurch ermöglichte vollgültige Versöhnung, wie denn beides in der Einsetzung des hl. Abendmahls deutlich hervortritt. Alle diese tiefbedeutsamen Erkenntnisse, die in der Feier des hl. Abendmahls, wenn sich

mit ihr die Erinnerung an frühere Andeutungen Jesu verband, als fruchtbare Keime enthalten waren, wurden für die Jünger bestätigt und versiegelt durch seine Auferstehung. Durch die unzweifelhafte Gewissheit dieser objektiven Thatsache wurde für die Jünger auch in Betreff der Bedeutung des Versöhnungstodes Jesu jede Möglichkeit einer Selbsttäuschung ausgeschlossen. Er selbst war seines Sieges über den Tod im voraus gewiss und deutete das auch seinen Jüngern wiederholt an, wenn gleich einzelne dieser Aeusserungen nicht ganz genau überliefert sein mögen (Matth. 12, 40. 16, 21. Joh. 2, 19. 10, 17. 18, vgl. 20, 8. 9).

§ 175. Jesus wusste sich also von Anfang an als den künftigen Versöhner und Todesüberwinder und damit zugleich als den König des Himmelreichs, dessen ganze Zukunft ebenso von ihm ausging, wie er das Ziel aller früheren Offenbarungen Gottes war (§ 162). Nur aus diesem Bewusstsein heraus erklärt es sich, dass er der Wahrheit gemäss, ohne je Ehre von Seiten der Menschen zu suchen (Joh. 5, 41), dennoch die ihm von Seiten aller Gläubigen in der ganzen Welt gebührende Ehre schlechthin als Ehre Gottes betrachtete (V. 23). Die Erlösung und damit das Himmelreich war nicht bloss in seinem Wort, sondern in ihm selbst geoffenbart. Darum durfte er nicht nur, sondern musste seine Person mit der Sache Gottes und seines Reiches gleichsetzen. So ist er, wie die Schriften des N. T. zeigen, von allen Aposteln und ebenso dann auch allezeit von denen, welche durch ihr Wort an ihn geglaubt haben (Joh. 17, 20), verstanden worden. Und er hat so verstanden sein wollen. Es handelt sich nicht um einzelne Aussprüche Jesu, die einer verschiedenen Auslegung fähig wären, sondern um eine Reihe von Aussagen, die sich gegenseitig bestätigen. Diese haben wir im Folgenden zu betrachten. Auch hier ergänzen sich die Synoptiker und Johannes zu einer höheren Einheit.

§ 176. Aus jenem Bewusstsein heraus fordert nämlich Jesus denjenigen Glauben an ihn als an den Messias, der identisch ist mit dem Glauben an das Himmelreich (§ 166), und damit zugleich eine unbedingte Hingebung an seine Person. Bei

den Synoptikern, denen die allgemeine und den ersten Grund der Erkenntnis legende Predigt vom Himmelreich eigenthümlich ist, redet Jesus allerdings nicht so durchgängig wie bei Johannes von dem Glauben an ihn, an seine Person. Er gebraucht vielmehr diese Bezeichnung, wenn wir von den überall durch einen gewissen Glauben an ihn bedingten Krankenheilungen absehen, buchstäblich nur in dem Einen Wort von den Kleinen, die an ihn glauben (Matth. 18, 6. Mark. 9, 42¹⁾). Dennoch wird auch dort dieser Glaube an Jesum im tiefsten Sinne des Wortes theils gefordert, theils gesetzt. Dies zeigt sich darin, dass auch bei jenen Krankenheilungen die Sündenvergebung an den Glauben geknüpft wird (Matth. 9, 2, vgl. Luk. 7, 48), dass er Petri Bekenntnis (Matth. 16, 16) auf eine Offenbarung Gottes zurückführt, dass nach seiner Verheissung die Mühseligen und Beladenen, wenn sie zu ihm kommen, Ruhe finden (Matth. 11, 28). Ebenso geht dies hervor aus Jesu Forderungen, dass man ihn vor den Menschen bekenne (Matth. 10, 32), dass man ihn mehr liebe als Vater und Mutter (V. 37), dass man um seinetwillen Schmach und Verfolgung leide (Matth. 5, 11). Selbst dass er frühzeitig das Zerrbild des blossen Scheinglaubens an ihn zurückweist (Matth. 7, 21—23), deutet auf die selbstverständliche Forderung des echten Glaubens hin.

§ 177. Dasselbe Bewusstsein von seinem einzigen und innigen Verhältniss zu den Gläubigen und zu der ganzen Gemeinde prägt sich in verschiedenen Gleichnisreden aus. Die Gläubigen sollen durch den Glauben sein ganzes Wesen, und zwar mit besonderer Beziehung auf seinen Opfertod, in sich aufnehmen. So nennt er sich selbst das vom Himmel gekommene Brot des Lebens (Joh. 6, 50) und sein Fleisch und Blut, als für das Leben der Welt dahingegeben, die rechte Speise und den rechten Trank (V. 51 ff.), wie denn solcherlei frühere bildliche Reden unverkennbar auch durch die Einsetzung des hl. Abendmahls vorausgesetzt werden. Er ist der Eine gute Hirte, der, nachdem er sein Leben für die Schafe gelassen, die

1) Mark. 9, 42 fehlt zwar εἰς ἐμὲ in einigen Codd., aber andere und mit ihnen Vulg. und Syr. haben es.

auf seine Stimme hörenden Gläubigen aus allen Völkern zu Einer Herde vereinigen wird (Joh. 10, 12 ff.). Er ist der Weinstock, welcher alle Reben in sich zusammenschliesst und an welchem jede einzelne Rebe bleiben muss, wenn sie nicht verdorren, sondern Frucht bringen soll (15, 1 ff.). Er ist der Bräutigam der Gemeinde, dem sie ganz angehören und mit dem sie am Ende der Welt einst vollkommen vereinigt werden soll (Matth. 9, 15. 22, 2. 25, 5, vgl. Joh. 3, 29), vgl. § 170 am Schluss. Das durch diese Gleichnisse bezeichnete Verhältniss zwischen ihm und den Gläubigen soll während der ganzen grossen die Welt umfassenden Entwicklung des Himmelreichs, die von ihm ausgeht (§ 162), fortdauern. Als der Lebendige wird er sich den Seinen immer aufs neue durch den Geist der Wahrheit offenbaren (Joh. 14, 16—21. 16, 14. 25). Niemand kommt zum Vater, als durch ihn (14, 6). Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, ist er mitten unter ihnen (Matth. 18, 20). Er ist bei den Seinigen alle Tage bis an der Welt Ende (28, 20).

§ 178. Mit den verschiedenen Momenten der Selbstoffenbarung Jesu sind auch bei den Empfänglichen (§ 152) verschiedene Stufen des Glaubens und der Erkenntnis gesetzt. Die ganz Unempfänglichen werden schon durch ihren Unglauben gerichtet (Joh. 3, 18). Es tritt damit das Selbstgericht der Verstockung ein (Matth. 13, 14. Joh. 12, 40). Es gibt jedoch eine Lästerung des Messias als des Menschensohnes, die, weil mit Unwissenheit verbunden, nicht schlechthin die Möglichkeit der Busse und damit der Vergebung ausschliesst. Dagegen kann jene weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden, wenn sie eine Lästerung wider den heiligen Geist ist (Matth. 12, 31. 32, vgl. V. 24) d. h. wenn sie trotz eines empfangenen gegentheiligen Eindrucks mit Ertödtung des inneren Wahrheitssinnes stattfindet. So ist es die nothwendige und darum auch gewollte Folge der Erscheinung Jesu, dass sich schon durch den verschiedenen Eindruck, den dieselbe bei Empfänglichen und Unempfänglichen hervorruft, fortwährend eine Sichtung oder ein Gericht (*κρίσις*, Joh. 3, 19. 5, 22. 27) vollzieht, wodurch die Nichtsehenden sehend und die Sehenden blind

werden (Joh. 9, 39), obgleich der eigentliche höchste göttliche Zweck der Sendung Jesu nicht das Gericht, sondern die Rettung ist (Joh. 3, 17). Jene sichtende Krisis geht also durch den ganzen nachfolgenden Entwicklungsprocess des Gottesreiches (§ 162), mithin durch den ganzen künftigen Weltlauf hindurch, obschon nach dem Gleichnis die definitive Ausscheidung des Unkrauts erst im Endgericht vollzogen wird (Matth. 13, 40). Darum setzt Jesus in Parallele die ihm schon jetzt gegebene Macht, die geistig Todten zu erwecken, durch welche sich fortwährend ein Gericht vollzieht (Joh. 5, 24. 25), und seine künftig zu offenbarende Macht der Todtenerweckung zur Auferstehung des Lebens und des Gerichts (V. 28. 29). Und er sagt, alles Gericht sei ihm vom Vater gegeben worden, weil er des Menschen Sohn sei (V. 22. 27). Er ist nämlich als Menschensohn, d. i. hier als für die Menschheit erschienenener vollkommener sündenloser Mensch, der ihr das ewige Leben darbietet, die Norm und die innere Voraussetzung alles Gerichts und soll darum auch zuletzt als Weltrichter allen ohne Unterschied offenbar werden.

§ 179. In den von den Synoptikern aufbewahrten Reden hat Jesus das durch ihn zu vollziehende Endgericht als Kommen des Menschensohnes mit den Wolken des Himmels im Anschluss an Daniel 7, 13 dargestellt. Er knüpft zugleich an die Vorstellungen an, welche in Betreff des Messias als des Weltrichters sich schon vorher im Anschluss an das A. T. entwickelt hatten (§ 132). Er betrachtete also die dafür vorgefundenen Bilder als Ausdruck nicht nur einer richtigen abstrakten Idee, sondern einer künftigen Realität. Die letztere aber fasste er nicht sinnlich, sondern geistig und rechtverstanden metaphysisch (§ 79, vgl. § 74), nämlich als einer überirdischen und überzeitlichen Ordnung der Dinge angehörig. Darum bezeichnet er die mit dem Endgericht eintretende neue Naturordnung als Wiedergeburt der Welt (παλιγγενεσία Matth. 19, 28) und schliesst Matth. 22, 30 ausdrücklich die jüdische Vorstellung von der Welterneuerung (dem מְחִינָה שְׁנִינָה) aus, wornach dieselbe lediglich in der Beseitigung der durch die Sünde bewirkten Uebel ohne eine weitere Aenderung der

gegenwärtigen Leiblichkeit bestehen sollte. Auch Jesu Kommen mit den Wolken ist daher nicht buchstäblich zu nehmen. Die räumliche und an der jetzigen Naturordnung haftende Vorstellung wird durch die von ihm gebrauchten Bilder geflissentlich ausgeschlossen (Matth. 24, 26 ff. 31). Von ähnlicher Bedeutung ist es auch, dass er stets nur von seinem Kommen (παρουσία, ἔρχεσθαι), nie von seinem Wiederkommen zum Gericht redet (Matth. 24, 27. 37. 39. 25, 6. 31; ὑποστρέψαι findet sich nur in dem Gleichnis Luk. 19, 12). Endlich wird die sinnlich-eigentliche Auffassung der von ihm gebrauchten Bilder auch dadurch beseitigt, dass er daneben den himmlischen Vater, der ihm alles Gericht übergeben hat, doch auch selber als den Vollzieher des Endgerichts darstellt (Matth. 18, 23—25, vgl. V. 35. 20, 1—16. 22, 1—14, vgl. V. 2) und einmal auch von einem Kommen desselben zum Gericht redet (Matth. 21, 40, vgl. V. 37—39). Die verschiedenen Gleichnisse vom Endgericht (Matth. 25) schildern dasselbe nach verschiedenen Seiten hin als Vollendung des durch den Weltlauf hindurch gehenden Gerichts (§ 178), womit alsdann aller Schein und aller Selbstbetrug aufgehoben wird. Ebenso sind Lohn und Strafe, Seligkeit und Verdammnis die Vollendung und das völlige Offenbarwerden dessen, was innerlich schon während des Weltlaufs begonnen hat (§ 152).

§ 180. Das Kommen des Menschensohnes mit den Wolken des Himmels zum Endgericht ist zugleich das Kommen des Reiches Gottes in Vollendung und Herrlichkeit (§ 145). Es ist die Erfüllung der prophetischen Weissagung von dem Tage Jehova's (§ 77). Jesus selbst gebraucht dafür die Bezeichnung „jüngster oder letzter Tag“ (ἐσχάτη ἡμέρα; nur bei Joh. 6, 39. 40. 44. 54. 12, 48, vgl. 11, 24). Er sagt, dass weder er noch die Engel, sondern nur der Vater den Tag und die Stunde wissen (Mark. 13, 32). In einem anders angewandten Sinne ist aber sein Kommen zugleich ein durch den ganzen Weltlauf hindurchgehendes, insofern es identisch ist mit dem beständigen Kommen einerseits des Gottesreiches (§ 178), anderseits des Gerichts (§ 145. 177). So erklärt er einerseits vor dem Hohenpriester, dass man ihn von jetzt an zur Rechten der Macht

sitzend und auf den Wolken des Himmels kommend sehen werde (Matth. 26, 64). Er meint damit sein majestätisches Kommen zum grossen weltgeschichtlichen Gericht, zunächst über die verderbte alttestamentliche Theokratie. Jerusalems Untergang soll noch vor dem Aussterben der gegenwärtigen Generation erfolgen (Luk. 21, 32. 23, 28). Anderseits verkündet er als gleichfalls noch von Zeitgenossen zu erleben sein Kommen in dem Sinn eines Kommens des Gottesreiches in Macht (Mark. 9, 1. Matth. 16, 28). So ist wahrscheinlich auch das räthselhafte Wort an den Lieblingsjünger (Joh. 21, 22. 23) gemeint. Die Jünger und die evangelische Tradition haben freilich jene verschiedene Bedeutung des Kommens Jesu nicht überall scharf auseinander gehalten, wie sich das namentlich in den verschiedenen Aufzeichnungen der grossen eschatologischen Rede (Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21) zeigt. Jesus hat sicher das Endgericht über Jerusalem mit dem über die ganze Menschheit in Parallele gestellt. Er hat es aber nicht zeitlich mit ihm zusammenfallen lassen, sondern deutlich verkündet, dass erst nachher im vollen Umfange die Berufung der Heiden zum Gottesreiche erfolgen werde (Matth. 21, 41—43. 22, 9 ff.). Danach ganz am Ende wird ein letztes neues Heil auch für Israel in Aussicht gestellt (Luk. 13, 35. 21, 24). Hier ist also ein weiter Raum für den in Gleichnissen angedeuteten grossen und allmählichen Entwicklungsprocess des Gottesreiches. Ueberall aber soll die Ausbreitung des letzteren unter schwerer Anfechtung der Jünger von Seiten der Juden wie der Heiden erfolgen (Matth. 10. 24, 9. 10). Dabei sollen sie Glauben, Liebe und Hoffnung bewähren (Matth. 24, 11—13), und zwar unter beständigem Hinblick auf den kommenden Herrn (V. 42 ff.).

§ 181. Erst auf Grund alles Bisherigen können wir, ohne den Boden der biblischen Theologie zu verlassen, die Aussagen Jesu über sein Verhältniss zum Vater nach der, recht verstanden, metaphysischen Seite hin betrachten (vgl. § 179). Jesus wusste sich nach dem einstimmigen Zeugnis aller Evangelisten als den Mittelpunkt des Reiches Gottes auf Erden, als das Ziel der Vergangenheit und den Ausgangspunkt der Zukunft, damit zugleich als den, der nach des Vaters Willen,

nachdem er sich in den Tod gegeben, der Hirt und Lenker seiner Gemeinde, der wahrhafte König des Himmelreichs und der Richter der Welt sein sollte. Seinen darin sich beweisenden erhöhten Zustand bezeichnet er als Sitzen zur Rechten Gottes (Matth. 22, 44. 26, 64, vgl. Ps. 110, 1) und als Herrlichkeit, Verherrlichung oder Verklärung (Luk. 24, 26. Joh. 17, 5. Matth. 25, 31). Er erblickt darin den ihm vom Vater gegebenen Siegespreis für das Werk, das er auf Erden in Niedrigkeit als der leidende Gottesknecht vollbracht hat (Luk. u. Joh. a. a. O.). Bei Johannes fasst er daher in dem Begriff der Erhöhung seine Kreuzigung und seine Verklärung zusammen, welche beide gleich nothwendig sind, damit er alle zu sich ziehe (12, 32, vgl. 3, 14). Auch schon in seinem Erdenwandel offenbarte aber Jesus nach der Darstellung aller Evangelisten als mächtig in Werk und Wort (Luk. 24, 19) eine verborgene Herrlichkeit (Joh. 2, 11, vgl. 1, 14), welche auf ein von ihm selbst in andeutenden Aeusserungen bezeugtes einziges und geheimnisvolles Verhältniss zu Gott zurückweist. Er fand, wie er selbst sich dessen bewusst war, dasselbe auch dem Messias schon durch die alte messianische Weissagung (§ 79. 82. 86) beigelegt, die auch in neuern Schriften wieder aufgenommen war (§ 129) und wenigstens von einzelnen Zeitgenossen verstanden wurde. Er fand ferner für die in ihm selbst offenbarte göttliche Wesenheit verschiedene im Anschluss an den alttestamentlichen Begriff des Wortes und der Weisheit (§ 99) entwickelte Bezeichnungen vor, wie Wort (מִימָרָא), Einwohnung (שְׂכִינָה), Abglanz der Herrlichkeit (זֵר יָקָר § 122). Es haftete an ihnen, ob sie gleich durch die Targumim in weiteren Kreisen verbreitet waren, etwas Schul- und Reflexionsmässiges, was zu der selbständigen und anschaulich-lebendigen Redeweise Jesu nicht stimmte. Doch hat er auf die in ihnen liegende Wahrheit durch leise Andeutungen hingewiesen.

§ 182. Das Sitzen zur Rechten Gottes bei den Synoptikern bezeichnet der Bedeutung des Bildes nach die Theilnahme Jesu an göttlicher Macht und Herrschaft, wie er Matth. 28, 18 sagt: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. In solcher Macht offenbart er sich während des ganzen

weiteren Weltlaufs, vollkommen aber erst in der Parusie, durch welche er die Seinen in seine ewige freudenvolle Gemeinschaft aufnimmt (Matth. 25, 21). Auch alsdann ist sein Bewusstsein oder sein Ich ein wahrhaft menschliches, denn er nennt Menschen seine Brüder (25, 40). Aber zugleich ist ihm immanent eine wahrhafte göttliche Herrlichkeit. Denn seine Parusie oder sein Kommen entspricht ganz dem Kommen der Herrlichkeit Gottes selbst oder dem Kommen der Schechina, wodurch nach der Weissagung Gott in der Endzeit auf vollkommenste Weise inmitten seines Volkes ewig wohnen soll (§ 83, Ezech. 43, 1—7 Targum, wo V. 7 die שכינה mit יקר, hebr. כבוד, parallel steht. Vgl. auch Jes. 11, 10 Grundtext und Targum). Daran erinnert also Jesus selbst, wenn er von seinem Kommen in seiner Herrlichkeit (Matth. 25, 31, vgl. Mark. 10, 37) oder in der Herrlichkeit des Vaters (Matth. 16, 27. Mark. 8, 38. Luk. 9, 26) redet. Ebenso erinnern die Worte Matth. 25, 34—40 und 18, 20 an gewisse der jüdischen Halacha angehörige Sprüche, die wir, obgleich sie erst später aufgezeichnet sind, nicht umhin können aus einer vorchristlichen Tradition abzuleiten, dass nämlich jeder, welcher einen Schüler der Weisen oder einen Greis aufnimmt, das Antlitz der Schechina aufnimmt (מִקְבֵּל פְּנֵי שְׂכִינָה, Tan-chuma fol. 36, 4, vgl. Schabuoth 35, 2), dass, wo zwei zusammensitzen und reden vom Gesetz, die Schechina mitten unter ihnen ruhe (שְׂכִינָה שְׂרוּיָה בֵּינֵיהֶם, Pirke Aboth 3, 2^a). Diese Beziehungen sind um so sicherer, als ihnen das Wort Matth. 12, 6 zur Seite steht: Hier ist ein Grösseres als der Tempel, d. h. hier ist eine Einwohnung der Herrlichkeit Gottes, die grösser ist als die Schechina des Tempels. Eine Parallele ist auch darin zu erkennen, dass Jesus mit der substantiellen göttlichen Weisheit des A. T. (§ 99), an welche die bezeichneten späteren Theologumena sich theilweise angeknüpft hatten (§ 121. 122), seine eigne Erscheinung identificirt (Luk. 11, 49, vgl. mit Matth. 23, 34 und auch Matth. 11, 19. Luk. 7, 35 nach der wahrscheinlichen Auffassung). Im Zusammenhange mit allem dem ist es endlich aufzufassen, wenn er (Matth. 22, 42—45) sich als Gottes Sohn und Davids Herrn bezeichnet und wenn er Matth. 11, 27 nicht nur ausspricht, dass niemand den Vater kenne

ausser der Sohn, sondern auch, dass niemand den Sohn kenne ausser der Vater. Ueber das letztere Wort geht in Betreff des dadurch bezeugten einzigartigen Verhältnisses zwischen Jesus und dem himmlischen Vater nichts hinaus, was Jesus im 4. Evangelium über seine gegenwärtige verborgene Herrlichkeit aussagt.

§ 183. Bei Johannes stellt Jesus sich selbst in einziger Majestät als den künftigen Todtenerwecker dar (5, 28. 29). Dagegen findet sich dort nicht für die Herrlichkeit des erhöhten Christus die erhabene synoptische Bezeichnung des Sitzens zur Rechten und der empfangenen Gewalt im Himmel und auf Erden. Wohl aber ist auch dort die Anschauung von dem Wesen dieses erhöhten Zustandes dieselbe. Jesu sind alsdann alle Dinge von dem Vater übergeben (Joh. 13, 3, vgl. Matth. 11, 27). Alles was des Vaters ist, ist sein, und was sein ist, ist des Vaters (Joh. 16, 14. 15. 17, 10). Er sendet den Seinigen den heiligen Geist (16, 7). Er thut selbst was sie in seinem Namen bitten (14, 13. 14). Er verheisst ihnen, wie bei Matthäus, seine Gegenwart (14, 18). Er will zu ihnen kommen vereint mit dem Vater (V. 23), und zwar durch den heiligen Geist als den andern Helfer (Paraklet 14, 16. 16, 14). Er will sie einst durch seinen eigenen freien Willensakt zu sich nehmen (14, 3, vgl. 17, 24). Dabei ist aber auch hier sein Bewusstsein oder sein Ich ein wahrhaft menschliches. Beim Hinblick auf seine nahe Verklärung unterscheidet er von dem allein wahren Gott sich selbst als dessen Gesandten (17, 3). Wie auf Erden, thut er auch in seiner Herrlichkeit alles, was er thut, nicht nur zur Ehre des Vaters (14, 13), sondern auch als dessen Werkzeug, indem er ihn um alles das bittet, was er selbst thut (14, 16). Und er will dies sein Bitten nicht so verstanden wissen, als müsste dadurch erst den Seinigen die Liebe Gottes vermittelt werden (16, 26). Er nennt auch als der Auferstandene den Vater seinen Gott und ihren Gott (20, 17). Das hiermit bezeugte menschliche Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit von Gott kann er nicht dadurch aufheben wollen, dass er das Bekenntnis des Thomas zu ihm als zu seinem Herrn und Gott als Beweis des Glaubens und also als Wahrheit annimmt. Diese

Wahrheit liegt darin, dass in einer ihn von allen Kreaturen unterscheidenden Weise die Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig wohnt (vgl. Kol. 2, 9). Und zwar fand diese Einwohnung, wenn gleich mit verborgener Herrlichkeit, schon während seines Erdenwandels statt. Aus dem Bewusstsein davon erklärt sich, was Jesus über sein einziges besonderes Verhältnis zum Vater sagt, dass nämlich der Vater grösser ist als er (14, 28. 10, 28. 29, welche Vergleichung eines wahrhaften Menschen mit Gott ohne jenes Bewusstsein sinnlos wäre), dass er und der Vater eins sind (10, 30), dass er im Vater und der Vater in ihm ist (10, 38. 14, 10. 11. 17, 21), dass wer ihn sieht den Vater sieht (14, 9), dass ihn alle ehren sollen wie sie den Vater ehren (5, 23).

§ 184. Das so einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott, wie wir es durch ihn bei allen Evangelisten übereinstimmend bezeugt fanden, weist nothwendig auf einen einzigartigen Ursprung aus Gott zurück. Dass wir auch nach dieser Seite hin in das innerste Bewusstsein Jesu tiefer hineinzuschauen vermögen, danken wir den durch Johannes allein aufbewahrten Erinnerungen. Unter den hierher gehörigen Worten Jesu haben diejenigen noch eine gewisse synoptische Parallele, in welchen er sagt, dass er um sein Werk zu vollenden gekommen oder von Gott gesandt sei (Joh. 18, 37, vgl. Matth. 20, 28. Joh. 7, 28. 12, 44. 45. 49, vgl. Matth. 21, 37). Beide Bezeichnungen gebraucht er allerdings auch von anderen Gottesgesandten (Matth. 11, 18. 21, 34—36, vgl. Joh. 1, 6. Mark. 1, 2). Beide wendet er aber im Evangelium Johannes auf eine ihn von allen Menschen unterscheidende Weise an. Er sagt nicht nur, dass er von Gott her (6, 46), von oben her (8, 23) sei, was in dem aus Gott sein der Gläubigen (8, 47) noch ein Analogon hat, sondern auch, dass er vom Himmel herabgekommen (6, 38), dass er von Gott ausgegangen sei (8, 42. 16, 27). Damit will er unverkennbar den Eindruck hervorrufen, der 3, 31 geschildert wird. Er bezeichnet ferner 10, 34—38 seine Sendung in die Welt als eine völlig einzigartige, indem er sich selbst als den Messias (10, 24 ff.), als den, der durch sein Wort den Seinen das Leben giebt und der mit dem Vater eins ist (V. 27—30),

von denen unterscheidet, an welche das Wort Gottes geschah (Ps. 82). Er verbindet damit die Schlussfolge: Wenn selbst die Obrigkeiten, an welche das Wort Gottes geschah, als Gottes Stellvertreter und Gesandte im Psalm Götter heissen, so darf er, der in einem einzigen Sinne Gottes Gesandter ist, umsomehr ohne Gotteslästerung sich Gottes Sohn nennen (10, 36). In diesem Schluss a minori ad majus liegt, dass ihm die Benennung Gott zwar in einem analogen, aber doch in einem höheren Sinne zukomme wie jenen. An ihn geschah nämlich niemals, wie nicht nur an jene Obrigkeiten, sondern auch an die Propheten des A. B. (§ 99), das Wort Gottes, sondern sein eigenes Wort war vermöge seiner Einheit mit dem Vater (10, 30) schlechthin Gottes Wort (5, 24. 28. 17, 6. 8. 14. 17. 12, 48. 14, 23. 24. 15, 37). Er selbst war also seinem Wesen nach wie der Weg, die Wahrheit und das Leben, so auch das alle Offenbarung vollendende Wort Gottes an die Welt.

§ 185. Die zuletzt betrachteten Aussprüche Jesu konnten für Johannes eine Hindeutung auf die Wahrheit sein, welche dem jüdischen Theologumenon vom Memra zu Grunde lag. Jedenfalls hat er letzteres in dem Prolog seines Evangeliums vor Augen gehabt. Auf die in solcher Bezugnahme sich ausprägende Auffassung des Apostels als auf dessen Lehre müssen wir schon hier eingehen, weil deren Missdeutung auch die Missdeutung mehrerer weiterhin zu erörternden Worte Jesu zur Folge hat, während deren rechtes Verständnis auch den Schlüssel für die letzteren darbietet. In K. 1, 14 ist die Beziehung auf die drei Synonyma Mêmra, Schekhîna und Jëkar unverkennbar (σκηνοῦν bei Aquila für שכן in den bedeutsamen Stellen Ex. 24, 16, Targ. שָׁרָא יְקָרָא; 25, 8, Targ. שְׁכִינָתִי בִּיְיָהוֹן), besonders wenn man 12, 41 mit dem Targum zu Jes. 6 vergleicht. (V. 1. Ich sah den יְקָרָא Jehova's ruhend, שָׁרָא; V. 3. שְׁכִינָתָא; V. 5. יְקָרָא שְׁכִינָתָא; V. 1. 3. וַיֵּי יְקָרָא; V. 6. פִּירְסִי יְקָרָא; V. 8. וַיֵּי קָל מִיְמָרָא). In V. 1—5 sagt Johannes von dem Memra, wenn auch in lebendiger selbständiger Weise, nichts weiter aus, als was in den entsprechenden alttestamentlichen und targumischen Anschauungen enthalten ist, dass nämlich der Logos als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und mithin als Gott vor der Welt war

und dass durch ihn die Schöpfung und alle Offenbarung Gottes in der Welt vermittelt war. V. 6—8 wird der Täufer als vorbereitender Zeuge der beginnenden grössten Offenbarung des Logos vorgeführt. Erst von V. 9 an (*ἤν ἐρχόμενον*) wird die höchste neutestamentliche Offenbarung des Logos beschrieben und in V. 14 als Fleischwerdung d. i. Menschwerdung bezeichnet (*σὰρξ* bedeutet im Anschluss an den alttestamentlichen und jüdisch-aramäischen Sprachgebrauch die ganze menschliche Natur, 17, 4. Joel 3, 1). Damit wird der einzigartige Ursprung der wahrhaft menschlichen Persönlichkeit beschrieben, welche das Ziel aller bisherigen Offenbarungen des Logos war und von welcher alle ferneren Offenbarungen desselben ausgingen. Diese Persönlichkeit wird nämlich erschaffen als identisch mit dem Logos, d. h. als denselben in menschlicher Natur vollkommen darstellend und als nach dem Mass ihrer menschlichen Entwicklung sich dieser Identität bewusst werdend, ohne dass sie doch aufhört, eine wahrhaft menschliche Persönlichkeit zu sein, und ohne dass der Logos aufhört, in unwandelbarer Herrlichkeit der zu bleiben, welcher er nach V. 1 von Ewigkeit her ist. Dies ist das Neue, was Johannes zu der vorgefundenen früheren Vorstellung vom Logos hinzubringt. Dieser wird dabei so wenig wie früher als zweite ewige göttliche Persönlichkeit neben einer anderen ersten gedacht, sondern immer noch als Unterscheidung Gottes als des sich Offenbarenden von Gott als dem Urgrunde. Beides sind Momente der Einen ewigen göttlichen Wesenheit, sie treten aber als deren real unterschiedene Subsistenzweisen (*τρόποι ὑπάρξεως*) jetzt für das Bewusstsein dadurch bestimmter hervor, dass nur der Logos Mensch geworden ist.

§ 186. Nach dem Johanneischen Prolog ist also Jesus als der menschgewordene Logos identisch mit dem ewigen Logos (*finitum capax infiniti*) und hört doch nicht auf, wahrhafter Mensch zu sein d. h. ein wahrhaftes menschliches Bewusstsein zu haben. Die zarten und lebendigen Züge seines echt menschlichen Gefühls, die gerade dies Evangelium aufbewahrt hat (11, 33. 35. 38. 12, 27. 14, 18. 16, 21. 19, 26. 27), stehen daher auch nicht im Widerspruch mit den Worten, in welchen

er das Bewusstsein seiner Identität mit dem Logos nicht auf Grund einer Reflexion, sondern nach unmittelbarer innerer Anschauung ausgesprochen hat. Er ist auch auf Erden in der himmlischen Welt, aus welcher er seinen Ursprung hat und zu welcher daher, um den Menschen die Erkenntnis der himmlischen Dinge zu bringen, er allein sich hat erheben können (3, 13, vgl. 6, 46. 1, 18). Letzteres ist sicher nicht auf einzelne zeitliche Momente seines Lebens zu beziehen, sondern auf die ganze durch das Perfectum (ἀναβέβηκεν) als abgeschlossen bezeichnete geistige Thätigkeit, die in der Form menschlicher Entwicklung in ihm geworden ist (§ 138). Ebenso erklärt es sich aus dem Bewusstsein seiner Identität mit dem Logos, dass er sich Präexistenz beilegt. In jener Identität ist notwendig, da sie nicht etwas Zufälliges sein kann, die ewige göttliche Vorherbestimmung derselben, also auch die des Menschen Jesus als des Messias (1 Petr. 1, 20) gegeben, aber doch auch noch ein Mehreres. Denn in der Wesenheit des Logos ist, wie dessen Offenbarung durch die Weltschöpfung, so auch die Menschwerdung in Christo, d. h. in dem Messias, dem König des Himmelreichs, ewig gesetzt; die Herrlichkeit des Logos, als des Abglanzes Gottes, ist von Ewigkeit her die Herrlichkeit Christi. Darum weiss Jesus in dem Gebet zu dem allein wahren Gott, also recht eigentlich als Mensch, sich doch als ewigen Gegenstand seiner Liebe (17, 24) und bittet ihn um die Herrlichkeit, die er vor der Weltschöpfung bei ihm hatte (V. 5). In demselben Sinne sagt er, dass er sei, ehe denn Abraham wurde (8, 58), dass er und zwar als Menschensohn erkannt werden werde als dahin sich erhebend, wo er zuvor war (6, 62), dass er vom Vater in die Welt gekommen sei und wiederum aus der Welt zum Vater gehe (16, 28). Dasselbe Bewusstsein haben wir danach auch in den analogen Aussprüchen Jesu bei den Synoptikern anzunehmen (Matth. 18, 11. 20, 28, vgl. § 184). Gewiss liegt hierin für uns ein mit Ehrfurcht zu betrachtendes Geheimnis, das uns aber doch nicht ganz verschlossen bleiben soll. Seiner Erkenntnis uns anzunähern ist nur so möglich, dass wir die göttliche Herrlichkeit des menschengewordenen Logos in dem wahrhaften Menschen Jesus, also auch in seinem durch

alle Evangelien gleichmässig bezeugten wahrhaft menschlichen Bewusstsein zu erkennen suchen.

§ 187. Nach dem von uns bis jetzt betrachteten Bewusstsein Jesu von seinem Verhältnis zu Gott haben wir auch den Sinn zu ermessen, in welchem er sich die überlieferten messianischen Bezeichnungen angeeignet hat. Die des Sohnes Gottes, die im Anschluss an Ps. 2, 7 üblich geworden war, hat er nicht nur im religiös-ethischen Sinne (§ 154), sondern auch im metaphysischen Sinne angewandt, wie sowohl durch die Synoptiker (Matth. 11, 27, § 182), als durch Johannes (10, 36, § 184) bezeugt wird. Beide Beziehungen hängen innerlich eng zusammen. — Die von ihm besonders oft gebrauchte Benennung des Menschensohnes, welche die weniger allgemeine und weniger allgemein verstandene war, hat er ohne Zweifel der Grundstelle Dan. 7, 13 gemäss zunächst im Hinblick auf seine Parusie gebraucht. Mit ihr setzt er aber sein erstes Kommen in die Welt als gleichfalls ein Kommen vom Himmel parallel und spricht gerade auch in Beziehung darauf von einem Kommen des Menschensohnes (Matth. 11, 19. 18, 11. 20, 28. Joh. 3, 13. 6, 62, vgl. § 184. 186).¹ Auch in diesem Namen liegt also zuerst und zunächst die Andeutung eines himmlischen Ursprungs. Damit ist zugleich der Menschensohn der sündenlose vollkommene Mensch, welchem als solchem alles Gericht übergeben ist (Joh. 5, 27, vgl. 22. § 178). Die Verknüpfung beider Momente finden wir darin, dass das durch die Menschwerdung des Logos zeitlich geoffenbarte Urbild des Menschen in der Wesenheit des Logos ewig gesetzt ist (§ 185).² — Der Name Messias, *χριστός*, war im Anschluss an Ps. 2, 2 zur allgemeinsten Bezeichnung des erwarteten Königs des Gottesreiches geworden (Joh. 4, 25). Mit der höheren Natur des Gottesreiches ist auch dieses Königs höhere göttliche Natur gegeben, wie sie durch die Namen des Gottessohnes und des Menschensohnes bezeichnet wird (Matth. 22, 42 ff.). Zugleich hebt Jesus im Anschluss an den nächsten

1) Vgl. auch Joh. 1, 9 ἦν ἐρχόμενον mit Dan. 7, 13 ἦν ἐρχόμενος.

2) Darum ist aber doch nicht unmittelbar der Name Menschensohn mit der Philonischen Auffassung des Logos als dem Urbild des Menschen zu combiniren.

Wortsinn auch die Salbung mit dem heiligen Geiste hervor (Luk. 4, 18, vgl. Matth. 3, 16. Joh. 1, 32. 3, 34).

§ 188. Jesus schied von den Seinen mit der Verheissung des heiligen Geistes (§ 170). Diese höchste innerliche Selbstmittheilung Gottes war bedingt durch seine vorangegangene höchste objektive Selbstoffenbarung in Christo, also durch dessen Verklärung (Joh. 7, 39), ebenso wie nach dem A. T. in der Schöpfung der über dem Chaos schwebende Geist Gottes erst in der Masse der Kreatur sich mittheilen konnte, als diese durch das schaffende Wort Gottes zu einem an Vollkommenheit fortschreitenden Dasein gelangte (§ 19. 99. 100). Erst mit jener Selbstmittheilung Gottes im heiligen Geiste wird also die Selbstoffenbarung Gottes in Christo vollendet. Daher wird nach den Synoptikern die Lästerung gegen den Menschensohn schlechthin unverzeihlich erst dann, wenn sie eine freche Sünde gegen die mitfolgende innere Geisteswirkung ist (§ 178). Danach ist es auch aufzufassen, wenn Jesus sagt, dass der heilige Geist ihn verklären und von dem Seinen das den Jüngern zu Verkündigende nehmen werde (Joh. 16, 14). Er darf dies sagen, weil er der menschgewordene Logos, das offenbarende Wort Gottes und so in einziger Weise mit dem Vater eins ist (V. 15, § 183). Dasselbe Verhältniss liegt endlich auch der Stellung des Sohnes in dem Worte des Befehles zu Grunde, die Völker zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19). Die Offenbarungstrias weist nach Jesu eigenen Andeutungen, die wir bisher betrachtet haben, auf die Wesenstrias zurück. So enthalten die Einsetzungsworte der Taufe, wie die des heiligen Abendmahls, ein geoffenbartes und doch nie ganz zu ergründendes Geheimnis, dessen volle Realität den Jüngern durch die Gegenwart des Auferstandenen verbürgt wurde und dessen Macht und Weisheit durch die Entfaltung des Gottesreiches und durch den ganzen weiteren Gang der Menschengeschichte sich erweisen sollte.

7. Abschnitt. Die Lehre der Apostel.

Einleitung.

§ 189. Es gehört zu der wunderbaren Oekonomie Gottes, dass Christus während seiner kurzen öffentlichen Wirksamkeit für alle Zeit, bis ans Ende der Welt den Grund der Gemeinde oder der Kirche legte und dass die Gemeinde doch erst mit seiner Erhebung von der Erde und mit der Ausgiessung des heiligen Geistes zur vollen Wirklichkeit wurde (§ 170). Er verhiess den Seinen, die er zu einer solchen Gemeinde sammelte (Joh. 10, 16. 17, 21), durch die Sendung des heiligen Geistes persönlich bei ihnen zu sein bis ans Ende der Welt (vgl. Joh. 14, 18. Matth. 28, 20, § 188). Aber um jene Sammlung zu bewirken, gebrauchte er als Werkzeuge seine Boten, und zwar vornehmlich die Apostel (Joh. 17, 20. Matth. 10, 40), wengleich auch andere zu einer ähnlichen Mission berufen wurden (Luk. 10, 16, vgl. auch die ἀπόστολοι im weiteren Sinne Act. 14, 4. 2 Kor. 11, 13, auch Röm. 16, 7). In Christo selbst war die Erlösung und damit die höchste göttliche Offenbarung vollendet (Joh. 19, 30). Aber als Boten dieser Erlösung wurden auch die Apostel in einem einzigen Sinne Träger und Organe seiner Offenbarung. Der Inhalt ihrer Mission ist Matth. 28, 19. 20 ausgesprochen, die Voraussetzungen des apostolischen Amtes sind Act. 1, 21. 22 bezeichnet. Es war dazu vor allem die selbständige Bezeugung der Auferstehung Christi erforderlich, wie das auch Paulus in Beziehung auf sich selbst hervorhebt (1 Kor. 15, 8). Eine eigenthümliche Beglaubigung war ihnen in der Wundermacht gegeben, deren Voraussetzung wieder eine besondere Fülle des göttlichen Geistes war (§ 168).

§ 190. An jener apostolischen Geistesfülle, sowie in gewissem Masse auch an den Wundergaben, hatten die ersten Gemeinden einen Antheil, aber doch ist dies für dieselben, im Grossen und Ganzen betrachtet, durch die Apostel vermittelt, wie das selbst in dem frevelhaften Verlangen des Simon hervor-

tritt (Act. 8, 19). Die Wirkung des göttlichen Geistes ist zwar dem Wesen nach überall dieselbe. Aber sie tritt in Folge der unmittelbarsten Berührung der erwählten Boten Christi mit der in ihm gegebenen Offenbarung Gottes bei diesen in besonderer Ursprünglichkeit und schöpferischer Kraft hervor. Daher erklärt es sich auch, dass uns bei ihnen eine klare und bestimmte Unterscheidung des mitgetheilten göttlichen Geistes von dem eignen menschlichen Ich (Act. 5, 32. 15, 28. 13, 2) entgegentritt. So wurden sie befähigt, in einem einzigen Sinn für alle Zeiten die Lehrer der Kirche zu werden (§ 189). Der heilige Geist erinnerte sie nicht bloss an die Worte Christi (Joh. 14, 26) — eine Erinnerung, die von dem bloss menschlichen Gedächtnis verschieden ist — sondern er leitete sie auch in alle Wahrheit, indem er ihnen ein aus der Fülle Christi geschöpftes einzigartiges Erkennen mittheilte (Joh. 16, 13. 14).

§ 191. Ein wesentliches Moment dieser Erkenntnis war die rechte Auffassung des A. T. In Christo, und zwar nicht allein in seiner Lehre, sondern in seiner ganzen persönlichen Erscheinung, sahen die Apostel die Erfüllung der Schrift. So lernten sie in dem letzteren mehr und mehr das Vergängliche und das wahrhaft Göttliche unterscheiden, und zwar nicht nur ein Paulus, wenn ihm gleich in dieser Beziehung ein besonderes Charisma zu Theil geworden war, sondern auch die Urapostel. In der exegetischen Auffassungs- und Behandlungsweise waren sie von ihrer Zeit abhängig, aber das vielfach Geistlose und Verschrobene der jüdischen Schriftgelehrsamkeit wussten sie zu vermeiden. Auch von der theologischen Entwicklung des nachkanonischen Judenthums benutzten sie nach den Andeutungen Jesu selbst (§ 134. 182. 185) die Elemente der Wahrheit. In solcher Weise brachten sie — was, ohne dass sie es ahnten, auch eine eminente kulturgeschichtliche Bedeutung für alle Folgezeit hatte — die alttestamentlichen Schriften den Heiden und knüpften deren Unterweisung an jene an. Nur so konnten die Wege Gottes mit der ganzen Menschheit und der weltgeschichtliche Charakter des Christenthums recht verstanden werden. Neue heilige Schriften wurden zunächst den alten nicht zur Seite gestellt.

Vielmehr war durchaus vorherrschend das lebendige Wort in der apostolischen Missionspredigt, in der evangelischen Erzählung und in der fortschreitenden Unterweisung der Geförderten. Erst in einer deuterokanonischen Schrift (2 Petr. 3, 16) werden die paulinischen Briefe mit den übrigen Schriften (αἱ λοιπαὶ γραφαί) zusammengefasst.

§ 192. Die Abfassung der neutestamentlichen Schriften durch Apostel und Apostelschüler erfolgte unter besonderer göttlicher Providenz. Obgleich die Schreibenden dabei ausschliesslich an ihre Zeitgenossen und zum Theil an enge Kreise derselben dachten, genügten sie doch den Bedürfnissen der christlichen Gemeinde auf der ganzen Erde und für alle Jahrhunderte. Dies wurde ermöglicht durch Stellung, Beruf und Geistesausrüstung der Apostel, woran auch die Apostelschüler einen gewissen Antheil hatten (§ 189—191). Die davon ausgegangene Geisteswirkung in den neutestamentlichen Schriften bezeichnen wir nach ihrem göttlichen Grunde mit Recht als *Inspiration*, welcher Begriff von den Ueberspannungen der alten Dogmatik keineswegs unzertrennlich ist. Durch ihn allein wird das begründet, was dem N. T. allen späteren, auch den bedeutendsten, christlichen Schriften gegenüber den Charakter der Ursprünglichkeit und für immer normirenden Bedeutung verleiht. Diese höchste Fülle des in ihnen waltenden Geistes wurde durch denselben Geist in der Gemeinde erkannt, und ebenso entstand die allmähliche Sammlung und Aussonderung des neutestamentlichen Kanon durch die Gemeinde unter Mitwirkung desselben Geistes. Wir haben das Recht, auf die dabei von der Kirche bis ins 4. Jahrhundert geübte Kritik zurückzugehen, wie denn auch protokanonische und deuterokanonische Schriften des N. T. in der altlutherischen Kirche unterschieden wurden. Die durch den Missbrauch der evangelischen Freiheit vielfältig erzeugte krankhafte Hyperkritik ist auf wissenschaftlichem Boden zu überwinden. Eine äusserliche Unterdrückung derselben würde vergeblich und nachtheilig sein, wenn auch die Gemeinde das Recht und die Pflicht hat, Popularisirungen unreifer Hypothesen, die mit dem Schein wissenschaftlicher Resultate auftreten, zurückzuweisen. Der ein-

seitigen Negation gegenüber liegt übrigens für die Wissenschaft wie für die populäre Unterweisung eine starke apologetische Gegenwirkung in dem objektiv gegebenen grossartigen Zusammenhang der kanonischen Schriften des A. und N. T. (§ 132—135, vgl. § 191).

§ 193. Durch die neutestamentlichen Schriften ist uns die Möglichkeit dargeboten, ebenso wie die Lehre Jesu auch die davon ausgegangenen Lehrformen der apostolischen Zeit zu erkennen. Jakobus, dem sich sein Bruder Judas anschliesst, vertritt in gesunder Weise das Christenthum der ältesten, noch in den Kultusformen des A. T. verbleibenden Gemeinde, Paulus den schärfsten Gegensatz gegen das auch in die Kirche eindringende pharisäische Judenthum, nicht gegen das Christenthum der Urapostel. Er selbst war den Juden ein Jude, aber auch den Griechen ein Grieche und führte das der Verwirklichung entgegen, was Christus in Betreff der einst aufzuhebenden Formen der Theokratie angedeutet hatte. (Erheblichere kritische Zweifel bestehen nur gegen den 1. Timotheusbrief, der doch auch jedenfalls der paulinischen Richtung angehört.) Petrus, von dem nur der erste der unter seinem Namen überlieferten Briefe herrührt, steht zwischen Jakobus und Paulus in der Mitte. Einer späteren Entwicklung der Urgemeinde, in welcher keineswegs ein ebionitischer Geist herrschte, gehört der Hebräerbrief an, in dem jedoch auch paulinischer Einfluss zu erkennen ist. Johannes Schriften fallen in die nachpaulinische Zeit, der Kampf gegen ein engherziges Judenthum liegt schon dahinten. Mit dem durch die Zeichen der Zeit, durch die grossartigen Erlebnisse des ganzen apostolischen Zeitalters erleuchteten Blicke erneuert jetzt ein Urapostel die Erinnerung an manche der tiefsinnigsten und anfänglich nur von ihm treu aufgefassten und annähernd verstandenen Worte Jesu (§ 142), und knüpft daran weitere Entwicklungen der apostolischen Lehre. Auch in der Prophetie der Apokalypse zeigen sich wesentlich Johanneische Grundanschauungen, und die lediglich inneren Gegengründe gegen ihren Johanneischen Ursprung sind schwerlich hinreichend.

§ 194. In den mannichfachen Formen der apostolischen

Lehre zeigt sich nicht irgendwelche Verkümmern, sondern ein Reichthum des christlichen Geistes. Ueberall ist der Ausgangspunkt derselbe, nämlich die gemeinsame apostolische Missionspredigt, verbunden mit der objektiven Erzählung von Christo. Von da aus bildet sich nach den verschiedenen Persönlichkeiten und Berufskreisen eine verschiedene Ausprägung des christlichen Bewusstseins und der daraus hervorgehenden Gnosis, doch immer so, dass die höhere Einheit bewahrt bleibt.¹ Weder jene Mannichfaltigkeit, noch diese Einheit wird durch eine tiefere Forschung dauernd verkannt werden, wenngleich die eine oder die andere Seite nach dem verschiedenen Interesse mehr hervorgehoben werden kann. Wir gehen von der gemeinschaftlichen Grundlage der apostolischen Verkündigung aus und suchen von ihr aus auch die Unterschiede in der weiteren Entwicklung zu begreifen. So haben wir darzustellen 1. das Evangelium der Apostel, 2. das christliche Bewusstsein, wie es in den unterschiedenen Formen der Lehrentwicklung der Apostel ausgeprägt ist, oder die Gnosis der Apostel.

1. Das Evangelium der Apostel.

§ 195. Quellen dafür sind: 1. Die apostolischen Reden der Apostelgeschichte. Gegen alle negative Kritik bewährt sich ihre innere Wahrheit und der Eindruck ihrer Ursprünglichkeit. Sie entsprechen weder der Vorstellung von einem dogmatisch fertigen, noch der von einem ebionitischen Charakter der Urgemeinde.

2. Die Evangelien, besonders die synoptischen. Jede Missionspredigt war verbunden mit der Bezeugung der evangelischen Grundthatsachen, daran schloss sich für die Empfänglichen eine einlässlichere Darstellung der Worte und Werke Christi. Irgendwelche evangelische Aufzeichnungen fand Paulus

1) Erasmus hat dies Verhältniss zuerst richtig erkannt: *Non confundit hanc harmoniam Christi varietas; immo sicut diversis vocibus apte compositis concentus suavissimus redditur, ita Christi varietas plenior efficit concentum. Sic omnia factus est omnibus, ut nusquam tamen sui dissimilis esset.*

nach seiner Bekehrung schon vor. Später macht sich das Bedürfnis einer Zusammenfassung geltend (Luk. 1, 3). Aus einem solchen Bedürfnis ist auch die in unserem ersten Evangelium vorliegende Verbindung der von Matthäus aufgezeichneten λόγια κυρίου mit anderweitigen Ueberlieferungen hervorgegangen. Es zeigt sich darin eine Analogie zu der alttestamentlichen Geschichtsschreibung (§ 67). Ueber das ergänzende Verhältniß des Johannes zu den Synoptikern vgl. § 142.

3. Auch die übrigen neutestamentlichen Schriften gestatten hin und wieder einen Rückschluss auf die Missionspredigt und die erste Evangelisation (vgl. z. B. 1 Kor. 15, 1—8; in V. 8 erweist sich Paulus als ἀπόστολος, vgl. Act. 1, 22).

§ 196. Der allgemeine Charakter der apostolischen Missionspredigt ist dadurch bedingt, dass ihr Zweck überall die womöglich sofortige Erweckung des Glaubens an den Christus, den Messias, und damit die sofortige Begründung einer kleineren oder grösseren Gemeinde ist. Hier findet daher nicht eine allmähliche Vorbereitung des Glaubens an Christum statt, wie in der Predigt Jesu vom Himmelreich (§ 144 ff.), sondern überall erfolgt die sofortige Verkündigung Jesu als des Messias (auch Act. 18, 4, vgl. 8, 12, wonach Philippus den Samaritanern predigte τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ). Es überwog darin der Charakter des Zeugnisses von Jesu, insbesondere von seiner Auferstehung, und zwar nicht nur als eines treuen menschlichen Zeugnisses von Augenzeugen, sondern auch als eines Zeugnisses des durch sie redenden Gottesgeistes. Im Verhältniß dazu hatten die früheren Probemissionen der Zwölf (Luk. 9, 1 ff.) und der Siebenzig (Luk. 10, 1 ff.) nur eine vorbereitende Bedeutung. Das Wort war in dem Munde der Apostel wie in dem Jesu eine Gotteskraft (Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23—25. Röm. 1, 16). Einen häufigen Hinweis darauf finden wir in der Apostelgeschichte (vgl. besonders 6, 7. 12, 24. 19, 20 κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἤξανε καὶ ἰσχυεν). Auch die dort gebrauchten Benennungen des Wortes stammen sicher grossentheils aus der frühesten Zeit: Das Wort schlechthin 4, 4. 8, 4. 14, 25. 16, 6. 17, 11 (διακονία τοῦ λόγου 6, 4); Wort Gottes 4, 29. 13, 7; Wort der Apostel 2, 41; Wort der Gnade

Gottes 20, 32, vgl. 24. oder der Gnade des Herrn Jesu 14, 3; des Lebens 5, 20 (vgl. 7, 38); des Heiles oder der Rettung (τῆς σωτηρίας ταύτης) 13, 26, vgl. 11, 14; Evangelium, εὐαγγελίζεσθαι 5, 42. 8, 35. 40. 14, 15. 15, 7. 16, 10. 20, 32 (vgl. 1 Petr. 1, 12. 4, 6. 17. Röm. 1, 1. 9. 16. 2, 16. 10, 16. 15, 19. 20. Gal. 1, 6. 7. Phil. 4, 15). Natürlich ist das εὐαγγελίζεσθαι auch ein διδάσκειν Act. 4, 2. 18. 5, 21 ff. Doch wird das Wort der Apostel als διδασχὴ nur Act. 2, 42 bezeichnet; die neue Lehre im Munde der Heiden 17, 19 (vgl. 13, 12).

§ 197. Die Pfingstpredigt Petri, durch welche die Muttergemeinde in Jerusalem begründet wurde (Act. 2, 14 ff.), hat folgenden Inhalt: 1. Die Geistesausgiessung, worüber die Juden spotteten, ist die Erfüllung der Weissagung Joels (2, 14—21). 2. Der Jesus, von dessen Zeichen und Wundern die Zuhörer wissen, ist nach göttlicher Vorversehung durch euch den Heiden zur Kreuzigung übergeben und durch Gott vom Tode erweckt; Nachweis des göttlichen Rathschlusses aus der Schrift (22—31). 3. Wir sind Zeugen seiner Auferstehung, und er hat den heiligen Geist über uns ausgegossen, denn nach dem Psalmwort sitzt der zur Rechten Gottes als Herr und Messias, den ihr gekreuzigt habt (32—36). — Hier wird Jesus als der Messias verkündigt, aber nicht als der erwartete irdische König, sondern als in der unsichtbaren Welt theilnehmend an göttlicher Herrlichkeit und Herrschaft, denn ihm wird ein göttliches Thun, die Ausgiessung des heiligen Geistes (V. 33) und göttliche Anbetung (V. 21) zugeschrieben (vgl. V. 36. 9, 21. 27. 28, auch Röm. 10, 9. 13). Beides hat er als wahrer Mensch (ἄνθρωπος V. 22) von Gott empfangen (V. 33. 36). Es folgt die Ermahnung zur Busse und die Darbietung der Taufe auf den Namen Jesu zur Vergebung der Sünde (V. 38).

§ 198. In der Pfingstpredigt wird auf das Weltende nur in dem Citat aus Joel (V. 20. 21) hingewiesen. Der Apostel setzt darum statt des „in jenen Tagen“ dem Sinn des Propheten entsprechend (§ 77) „in den letzten Tagen“. Danach ist das messianische Heil die Rettung (σωτηρία) vor dem kommenden Gericht über die sündige Welt. Eine ausdrückliche Hinweisung auf die Parusie Jesu findet sich in der nachfolgenden

Predigt Petri 3, 21. Durch die Parusie erfolgt die Erquickung vom Angesicht desselben, die ἀποκατάστασις πάντων d. h. die Wiederherstellung und Vollendung der ursprünglich von Gott angelegten Weltordnung (vgl. Matth. 17, 12. Mark. 9, 12). Schon in der Gegenwart aber findet gemäss dem Worte Christi (§ 160. 161. 165. 166) für die Gläubigen eine Rettung statt aus der sündigen Welt (der γενεὰ σκολιὰ 2, 40) und aus der Gewalt des Satan (26, 17. 18). So wurde auch in der apostolischen Verkündigung das Heil einerseits als schon gegenwärtig, anderseits als noch zukünftig gesetzt (vgl. τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ 19, 8. 20, 25. 28, 23. 31. § 145).

§ 199. Im übrigen ist der ganze objektive Inhalt der Missionspredigten des Petrus und des Paulus an die Juden, bei aller Verschiedenheit der Form, wesentlich derselbe. Eine kurze Zusammenfassung jenes Inhalts bietet Act. 17, 3. Der leidende Christus wird dargestellt als der heilige und gerechte Knecht Gottes (παῖς θεοῦ, von David 4, 25) in den Stellen 3, 13. 14. 4, 27. 7, 52. 22, 14; vgl. in Betreff seines unschuldigen Leidens 3, 14. 13, 28. Dies Leiden ist über ihn verhängt durch göttliche Vorausbestimmung 3, 18. 24. 25. 13, 27. — Der Erniedrigung durch das Leiden wird jedesmal die Erhöhung durch die Auferstehung gegenübergestellt, durch die Jesu messianisches Königthum von Gott beglaubigt ist. Paulus (13, 23. 34) stellt wie Petrus (2, 30) dieses Königthum als das Davidische dar, aber mit sofortiger Hinweisung auf den geistigen Charakter desselben, nämlich auf die durch dasselbe gewährte vollkommene Sündenvergebung und Reinigung, wie sie das Gesetz Mosis nicht gewähren konnte (13, 38, vgl. 2, 33. 3, 15: ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, 4, 12: in keinem andern Heil).

§ 200. Ebenso zielen alle jene Missionspredigten auf die Forderung desselben subjektiven Aktes ab, nämlich der Busse, der Sinnesänderung (μετάνοια) und des Glaubens (3, 19. 13, 39. 16, 31. 20, 21). Wo letzterer nicht besonders genannt wird, ist er in der μετάνοια einbegriffen (vgl. § 146 ff.). Die Busspredigt an die Jerusalemitaner erfolgt mit Hinweisung auf die schwere Schuld, die sie durch die Kreuzigung Jesu auf sich

geladen haben, und zwar 3, 17 in milderer, 7, 52 in strengerer Weise. Durch Busse und Glauben wurde die Vergebung der Sünden erlangt, womit Paulus die Rechtfertigung identisch setzt (13, 39). Gegenstand des Glaubens ist Christus selbst (11, 17, vgl. 10, 43), der Gekreuzigte und Auferstandene. Dabei wird die Sündenvergebung als besonders durch seinen Tod vermittelt gedacht (§ 172). Dies war hinlänglich klar durch die Beziehung auf Jes. 53 und die Parallelen (vgl. 8, 32 ff.).

§ 201. Die Apostel wussten von Anfang an, dass nach der abrahamitischen Verheissung, nach der Weissagung der Propheten und nach dem Wort Jesu das messianische Heil für alle Völker bestimmt, dass es aber zunächst Israel darzubieten sei, dem sich jene hernach anschliessen würden. Daher trugen sie anfänglich Bedenken, vor der an Israel beendeten Mission ohne besonderen göttlichen Wink sich an die Heiden zu wenden. Solche Bedenken wurden bei der Bekehrung des Cornelius durch die Vision des Petrus gehoben (c. 10, 11). Es bildete sich die heidenchristliche Gemeinde in Antiochien (c. 11, 20 ff.). Von da aus erfolgte die erste grosse Missionsreise des Paulus und des Barnabas (c. 13. 14). Nachfolgende Missverständnisse wurden auf dem Apostelkonvent in Jerusalem ausgeglichen (c. 15). Es wurde anerkannt, dass sich die Heidenchristen der Beschneidung und damit dem ganzen mosaischen Gesetz nicht zu unterwerfen brauchten. Nur einige Anbequemungen an die jüdische Sitte wurden von ihnen gefordert.

§ 202. Die Missionspredigt an die Heiden verfolgte mit der an die Juden dasselbe Ziel der Heilswirkung in den Seelen durch dieselbe objektive Heilsverkündigung, nur waren hier andere Anknüpfungspunkte zu suchen. Petrus konnte bei Cornelius und den Seinen (10, 34 ff.) nicht nur eine gewisse Kenntniss der alttestamentlichen Offenbarung, sondern auch schon einige Kunde von Jesu voraussetzen. Dieser wird hier verkündigt als Herr aller (36), als Richter der Lebendigen und der Todten (42). Aber zugleich wird auch hier aufs stärkste seine wahrhafte Menschheit hervorgehoben (Gott war mit ihm V. 38). Durch den Glauben an ihn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, wird die Vergebung der Sünden erlangt (V. 43

verglichen mit dem Vorhergehenden). — Der mächtige Erfolg dieser Predigt wird V. 44 ff. geschildert.

§ 203. Die Apostelgeschichte enthält einige Reden des Paulus vor Verehrern der falschen Götter, die von Jesu gar keine Kunde hatten. Die Rede in Lystra (14, 15—17) ist nur der Anfang einer Missionspredigt. Vollständiger ist die in Athen (17, 22—31); doch wurde auch sie unterbrochen. Es wird dort auf Gottes Schöpfermacht hingewiesen (14, 15. 17, 24), und ebenso auf seine den Menschen erzeugten sowohl leiblichen als geistigen Wohlthaten (14, 17. 17, 25—28). Wenn er also bis jetzt die Heiden sich selbst überlassen hat (14, 16), so ist dies doch nur relativ zu verstehen (17, 27. 28). Er hat die bisherigen Zeiten der Unwissenheit übersehen, jetzt aber fordert er alle zur Busse auf, denn er wird die Welt richten durch den, welchen er von den Todten erweckt und dadurch zum Gegenstand des Glaubens für alle gemacht hat (17, 30. 31). Paulus gebrauchte dabei eine geschickte und tiefsinnige Anknüpfung an edlere gottverwandte Züge im Heidenthum (V. 23. 28).

§ 204. Von der in jeder Missionspredigt enthaltenen frohen Botschaft unterschied sich das Evangelium im engern Sinn. Es diente dem aus Liebe (1 Petr. 1, 8) hervorgehenden Verlangen bekehrter Juden und Heiden, mehr von Jesu zu erfahren. Auch die weitere Unterweisung knüpfte besonders an die Worte Jesu vom Himmelreich an (vgl. § 198). Zuerst erzählte man Einzelnes, man erzählte sich gegenseitig. Am ausführlichsten und am meisten im Zusammenhang wurde frühzeitig das Leiden dargestellt, das ja auch schon in der Missionspredigt besonders hervorgehoben werden musste, damit auch das Zeugnis von der Auferstehung in rechter Weise aufgenommen würde. Allmählich bildete sich ein das Einzelne zusammenfassender Typus der Darstellung von der Taufe Johannis bis zur Auferstehung Christi (Act. 1, 22), in der ursprünglichen Gestalt erhalten bei Markus, wo c. 16, 9—20 nach den ältesten Zeugen ein späterer Zusatz ist. Erst hernach erweiterte sich dieser Typus durch die Hinzufügung der Kindheitsgeschichte (Matth. 1. 2. Luk. 1. 2) und eines kurzen Berichts über die

Himmelfahrt (Luk. 24, 50—53, und in dem Zusatz bei Markus 16, 19. 20). Das Evangelium Johannis folgt dem älteren Typus.

§ 205. Das ausschliesslich herrschende religiöse Interesse führte zuerst nur in der Darstellung des Leidens Jesu zu einer sorgfältigeren Berücksichtigung der Zeitfolge und des geschichtlichen Zusammenhangs; was von der Taufe Johannis bis dahin geschehen war, davon wurden die einzelnen Erinnerungen in fast nur sachlichem Interesse zusammengestellt. So wahrscheinlich schon in den von Matthäus aufgezeichneten λόγια κυρίου. Ebenso in unserem ersten und zweiten Evangelium. Bei Lukas gewahren wir ein gewisses Streben nach geschichtlichem Zusammenhang, indem er alles auf die Verklärung Folgende von c. 9, 51 an unter dem Gesichtspunkt des beginnenden letzten Leidensganges nach Jerusalem ordnet; doch gestatteten ihm seine Quellen nicht eine streng geschichtliche Durchführung. Erst Johannes gab auch in Betreff der Chronologie und des geschichtlichen Zusammenhangs eine wesentliche Ergänzung zu der von ihm vorgefundenen evangelischen Tradition.

§ 206. Glaube, Taufe und Geistesmittheilung erfolgten, wie die Apostelgeschichte zeigt, namentlich in der ersten Zeit oft ohne die speciellere, hernach in den Evangelien ausgeprägte Kunde von Jesu. Letztere diente zunächst der weiteren Begründung der Erkenntnis (Luk. 1, 4), aber damit zugleich doch auch der Stärkung des Glaubens (Joh. 20, 31. 19, 35). Es redeten hier die Thatfachen, denn auch die Worte Jesu wirkten als Offenbarungen seines Wesens, als wesentliche Momente seines messianischen Werkes. Bei Markus und Lukas finden wir nach den Eingangsversen gar keine weitere Einmischung eigener Betrachtung oder Reflexion. Sehr häufig ist bei Matthäus der Nachweis der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen (2, 15. 23. 4, 14. 8, 17. 12, 17—21. 13, 35. 21, 4. 27, 35), seltener bei Johannes (12, 38. 19, 24. 36f.; 18, 32 Hinweis auf die Erfüllung eines Wortes Jesu). Bei letzterem dagegen ist mehrfach eine Betrachtung eingemischt; so 1, 1—18. 12, 37—43, vgl. 19, 35. 20, 30. 31; nach manchem auch in c. 3 vor V. 22 und am Ende. Kein trübender Einfluss irgend

einer Tendenz ist bei einem der Evangelisten nachzuweisen. Nur in der Auswahl und Zusammenstellung des vorgefundenen Stoffes sind eigenthümliche Gesichtspunkte erkennbar.

§ 207. So haftet in unseren Evangelien wohl an Einzelheiten die Unvollkommenheit menschlicher Ueberlieferung, aber doch bewähren sie sich alle als theilhabend an der Geistesfülle der apostolischen Zeit durch die Einheit und Wahrheit des uns vorgeführten Christusbildes. Wir haben es dort in allem Wesentlichen noch immer so vor uns, wie es in der Erinnerung der Apostel lebte, aus welcher sie schöpften, wenn sie es in der Missionspredigt (vgl. Act. 10, 36—43) und in der ferneren Unterweisung dem jedesmaligen Bedürfnis gemäss vergegenwärtigten. In ähnlicher Weise konnten dann auch ihre Schüler Christum den Juden und Heiden predigen durch Vermittlung jener aufgezeichneten Evangelien. Der Glaube an ihn fasste sich zunächst zusammen als Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen (§ 200). Doch verband sich damit selbstverständlich der Glaube an seine Erhöhung zur Rechten des Vaters, von wo man sein Kommen in naher Zeit erwartete. Damit war aber als Thatsache auch die Himmelfahrt gesetzt, nämlich eine vor dem ersten christlichen Pfingstfest stattgefundene letzte Erscheinung des Auferstandenen, wodurch den Jüngern seine nun eintretende Erhöhung zur zweifellosen Gewissheit wurde. Und diesem Ziele des Erdenlebens Jesu entsprach sein wunderbarer, die Wahrheit der menschlichen Natur nicht aufhebender und doch dem Zusammenhange des sündigen Geschlechts entrückter Ursprung (vgl. § 184), wie er bei Matthäus und Lukas dargestellt ist. Die hierbei zwischen beiden in den Einzelheiten stattfindende Differenz weist doch auf die gemeinschaftliche ältere Ueberlieferung hin, deren so frühe Entstehung anders als durch die geschichtliche Thatsächlichkeit sich nicht befriedigend erklären lässt. Die Zusammenfassung der bezeichneten Grundthatsachen bildet den Mittelpunkt der aus dem 2. Jahrhundert in verschiedenen Formen überlieferten Glaubensregel, d. h. der durch kurze Zusätze erweiterten Taufformel, welche, ohne streng gesetzlich fixirt zu sein, dennoch in wesentlicher Uebereinstimmung als Bekenntnis

der Täuflinge diene. Die Spur eines solchen Bekenntnisses findet sich 1 Petr. 3, 21 f. und wahrscheinlich auch 1 Tim. 6, 12. Die Bezeichnung der Glaubensregel als apostolische Ueberlieferung (παράδοσις ἀποστολική) hatte in dem freieren, nicht buchstäblichen Sinne, wie sie anfänglich gemeint war, ihr volles Recht. Auch die im Abendlande allmählich herrschend gewordene Form des Symbolum apostolicum enthält, abgesehen von dem erst im 4. Jahrhundert (auf Grund von 1 Petr. 3, 19. 4, 6) bei manchen Gemeinden aufgenommenen sogenannten descensus ad inferos, nur solche Aussagen, die durch die Evangelien früh zu Glaubensartikeln für die Christenheit wurden, wenn sie auch nicht von Anfang an gleich vollständig zusammengefasst waren.

§ 208. Solche Glaubensartikel wurden den ersten Christengemeinden nicht im Sinne des Buchstabens mit gesetzlicher äusserlicher Nöthigung auferlegt, wohl aber wurden sie schon damals von den Gläubigen in voller Realität gefasst. Die Apostel wussten, dass jede spiritualistische Verflüchtigung der von ihnen gepredigten evangelischen Thatsachen ihre eigene Glaubwürdigkeit und den Grund des Glaubens selbst aufheben würde (1 Kor. 15, 12—19). Eben die Realität jener Thatsachen verbürgte die Realität der unsichtbaren Geisteswelt, auf welche es den Aposteln ankam. Ihr gehörte Christus an, sie hatte er in dieser irdischen Welt auf zuverlässige, durch sinnliche Wahrnehmung vermittelte Weise offenbart (1 Joh. 1, 1. 3). Ihre ewigen Ordnungen sollten nun eben mitten in dieser irdischen Welt verwirklicht werden. Dass dies zunächst durch eine langsame Entwicklung geschehen sollte, wie Christus darauf hingedeutet hatte (§ 162. 178. 180), das entzog sich dem Blick der Apostel. Da Tag und Stunde des Endes verborgen war (§ 180), erwarteten sie in nächster Nähe Christi Parusie und damit den neuen Himmel und die neue Erde (§ 84. 179). Mit dem Hinblick darauf (§ 198) beschleunigten sie unter Anstrengung aller Kräfte den Siegeslauf des Evangeliums durch alle ihnen zugänglichen Theile der Welt und machten jede neue Gemeinde zu einer Missionsgemeinde. Wie mächtig das nachwirkte, und mit welcher Energie bis ins folgende Jahrhundert hinein die Gemeinden durch ihre Apostel

(im weiteren Sinn, § 189) und Propheten (Eph. 4, 11) in Erwartung der Parusie das Christenthum auszubreiten strebten, zeigen die von Bryennios aufgefundenen διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων. Eben dort erkennt man aber daneben die Organisation der Gemeinde unter ihren ἐπίσκοποι und διάκονοι (Phil. 1, 1), welche feste Ordnungen gleichfalls von den Aposteln begründet waren. Mit welcher Weisheit die letzteren bei der heftigen Erregung der Geister jeder schwärmerischen Ueberspannung entgegenwirkten, zeigen besonders die Briefe an die Thessalonicher. Trotz der Erwartung des nahen Endes begründeten die Apostel neben der Organisation der Gemeinden zugleich die dem Evangelium entsprechenden sittlichen Lebensordnungen und im Zusammenhange damit die christliche Gnosis in einer Weise, die für alle nachfolgenden Jahrhunderte vollkommen hinreichen sollte.

2. Das christliche Bewusstsein der apostolischen Zeit oder die Gnosis der Apostel.

Einleitung.

§ 209. Die apostolische Lehre als Gnosis wendet sich an die, welche durch die Verkündigung der Heilsthatsachen, durch die Missionspredigt und die evangelische Erzählung zum Glauben gelangt und Mitglieder der Gemeinde geworden waren. Sie war nicht blosse Reproduktion der Lehre Jesu, sondern eine selbständige Aneignung der letzteren, die unter der Mitwirkung des göttlichen Geistes erfolgte, und damit zugleich eine selbständige Auffassung des inneren Zusammenhanges der Heilsthatsachen. Eben dabei musste neben der fortbestehenden höheren Einheit das individuelle Moment mehr hervortreten. Auch ein gewisser Einfluss der verschiedenen Wirkungskreise der Apostel ist zu erkennen. Zwar waren sie in einem nachher niemals wiederkehrenden Masse Sprecher der Offenbarung Gottes an Christi Statt; auch die gläubigen Gemeinden waren ihnen gegenüber vorwiegend receptiv; dennoch fand, wie auch Paulus bezeugt, eine gewisse Wechsel-

wirkung statt (Röm. 1, 11. 12). So wurde denn die menschlich bedingte Erkenntnis der göttlichen Offenbarung seitens der Apostel auch durch die grosse Gemeinschaft des christlichen Bewusstseins bestimmt, also auch durch die Art, wie sich dies auf judenchristlichem und heidenchristlichem Boden verschieden gestaltete. Meist erinnern die Apostel in ihren Schriften die Gemeinden an das, was auch in diesen schon lebt (Gal. 3, 2. 3), und auch neue Aufschlüsse geben sie so, dass dieselben an das schon in ihnen Lebende anknüpfen (Hebr. 6, 1—3). Denn die Gnosis, um die es sich hier handelt, ist praktischer Natur; sie stammt aus dem Leben und wirkt auf dasselbe zurück (1 Petri 2, 21 ff.).

§ 210. Die Bearbeitung der gesonderten sogenannten apostolischen Lehrbegriffe hat ihr relatives Recht (§ 194). Eine Schwierigkeit liegt dabei schon in dem geringen Umfange mancher neutestamentlichen Schriften. Auch droht die Gefahr eines erzwungenen Suchens von Differenzen und Eigenthümlichkeiten. Und ebenso berechtigt ist die einheitliche vergleichende Darstellung der gesamten apostolischen Lehre, wobei die wirklich vorhandenen Eigenthümlichkeiten und Differenzen, die man nicht verwischen darf, bei den einzelnen Punkten zur Sprache kommen. Dabei überwiegt schon dem äusseren Umfang nach die paulinische Lehrdarstellung. Denn sein Beruf und sein Charisma machten Paulus, wie hoch auch mit vollem Recht die ergänzende Bedeutung der anderen apostolischen Lehrtypen anzuschlagen ist, zu dem bei aller Tiefe vielseitigsten Fortbildner der christlichen Gnosis. Bei ihm ist daher auch in einigen Punkten eine fortgehende weitere Entwicklung seiner eigenen Lehrweise erkennbar, und zwar erfolgte auch diese Entwicklung in der Wechselwirkung mit dem sich gleichfalls entwickelnden Leben der christlichen Gemeinden. Dennoch überwog dabei die innere höhere Einheit; die gesonderte Behandlung des Lehrbegriffs in den verschiedenen zeitlich und sachlich zusammengehörenden Gruppen der paulinischen Briefe ist unzweckmässig. Was derartigen Versuchen Richtiges zu Grunde liegt, ist gleichfalls am besten durch vergleichende Darstellung zur Geltung zu bringen.

§ 211. Was die Anordnung und Gliederung des hier zu bearbeitenden Stoffes betrifft, so bietet sich die Möglichkeit dar, von der Betrachtung der Person Christi und der durch ihn vollbrachten Erlösung auszugehen und aus dem dadurch bestimmten christlichen Bewusstsein die theologischen und anthropologischen Anschauungen des Christenthums abzuleiten. Wir ziehen aber ebenso wie bei der Darstellung des theokratischen Bewusstseins diejenige Anordnung vor, welche schon in der Rede Pauli zu Athen und im ersten Theile des Römerbriefs (c. 1—8) zu Grunde liegt und in der kirchlichen Glaubenslehre herrschend geblieben ist. Wir können dabei die schon in der Lehre Jesu und in dem Evangelium der Apostel dargestellten Grundthat-sachen des christlichen Bewusstseins voraussetzen und so den Zusammenhang mit denselben in allen Lehrpunkten nachweisen. Demgemäss betrachten wir die apostolische Lehre, A. von Gott und vom Menschen, B. vom Heil.

A. Die apostolische Lehre von Gott und vom Menschen.

§ 212. Das christliche Gottesbewusstsein prägt sich vor allem in der Benennung Gottes als des Vaters aus (§ 154). Durch die Missionspredigt war jenes Bewusstsein erst zu begründen, daher der Vatername in den aufbewahrten Reden nur einmal vorkommt (Act. 2, 33 in Beziehung auf Jesum). Sonst aber herrscht derselbe bei allen neutestamentlichen Schriftstellern, besonders bei Johannes und Paulus, aber auch bei Petrus (1 Petr. 1, 2. 17), Jakobus (1, 17. 27. 3, 9) und Judas (V. 1), vgl. auch im Hebräerbrieft 12, 9 (πατὴρ τῶν πνευμάτων) und mit Beziehung auf Christum 1, 5. Zur Bezeichnung der einzigen Vermittlung dieses Verhältnisses durch Christum ist dem Apostel Paulus eigen die Bezeichnung: der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi (Röm. 15, 6. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3); daneben: der Gott unsers Herrn Jesu Christi (Eph. 1, 17, vgl. Joh. 20, 17). Erst durch Jesum ist im Himmel und auf Erden das Vaterverhältnis hergestellt (Eph. 3, 14. 15, vgl. Kol. 1, 20). Hierauf beruht die Gotteserkenntnis, die sich in dem Wort ausspricht: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 Joh. 4, 16. Tit. 3, 4. 2 Kor. 1, 3).

§ 213. Die neutestamentliche Erkenntnis Gottes als des Vaters hat zur Voraussetzung die alttestamentliche Erkenntnis desselben als des Heiligen (§ 62. 94). Ueber das Zurücktreten der letzteren Bezeichnung in den Reden des Herrn vgl. § 154. In den apostolischen Schriften findet sie sich ausser in 1 Petr. 1, 15. 16 (in einem Citat aus Lev. 11, 44. 19, 2) nur Apok. 6, 10 und 1 Joh. 2, 20. Die letzte Stelle erinnert daran, dass die Heiligkeit Gottes von den Gläubigen (Heiligen) vorwiegend gewusst wird als ihnen durch dessen Vatergüte in Christo mitgetheilt (1 Thess. 5, 23), also als heiliger Geist (vgl. § 215). Aehnlich verhält es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit (§ 95); auch sie erscheint vorwiegend als diejenige Eigenschaft Gottes, durch welche er die Gerechtigkeit des Menschen in der seinem eigenen Wesen entsprechenden Weise, insbesondere durch die Ermöglichung der Vergebung, bewirkt (Röm. 3, 25. 26, vgl. 1, 17. 2 Kor. 5, 21. 1 Joh. 1, 9. 2, 29. 3, 7); daher anderseits die Gerechtigkeit Gottes d. h. die vor ihm geltende Gerechtigkeit zu erlangen, höchstes Ziel für den Menschen ist (Jak. 1, 20, vgl. Matth. 6, 33). So ist der Begriff der Gerechtigkeit Gottes selbst im biblischen Sinne des Wortes eng verbunden mit dem Begriff seiner Treue und Wahrhaftigkeit (1 Joh. 1, 9. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. 1 Kor. 10, 13. Hebr. 10, 23, vgl. Deut. 32, 4. 7, 9 LXX). Selbstverständlich wird aber auch der scharfe Gegensatz des göttlichen Wesens als des Heiligen und Gerechten, Getreuen und Wahrhaftigen gegen das Böse festgehalten (1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17, vgl. 2 Tim. 3, 12), ebenso die prophetische Verkündigung des Tages des zukünftigen Zornes (Zeph. 1, 15, vgl. Joel 2, 11. Am. 5, 18). Durchgängig ist die Vorstellung, dass die ὀργή durch das Evangelium selbst als μέλλουσα offenbar wird (Röm. 1, 18, vgl. 16. 2, 5. 1 Thess. 1, 10. 5, 9. Eph. 5, 6. Kol. 3, 6; so auch Eph. 2, 3). Nur nach dem dem Evangelisten angehörigen Worte Joh. 3, 36 ist die ὀργή wie die ζωή auch schon gegenwärtig. Die letztere Anschauung blieb schon durch das A. T., besonders die Psalmen (vgl. 6, 1), allgemein verbreitet.

§ 214. In gleicher Weise wurden die übrigen Momente der alttestamentlichen Gotteserkenntnis festgehalten, wie solche

aus dem reinen Schöpfungsbegriff und aus dem Glauben an die Israel zu Theil gewordenen Offenbarungen hervorgegangen war (vgl. § 20. 24. 28 ff. 90—98). In der Erscheinung Christi und in seiner Auferstehung wird die höchste Offenbarung wie der Liebe und Gerechtigkeit, so der Weisheit, Macht und Herrlichkeit geschaut (die Weisheit, vgl. Eph. 3, 10. Röm. 11, 33 f. 16, 27. Jak. 1, 5; die Macht, vgl. Röm. 1, 4. Eph. 1, 19 f. 3, 20. Röm. 16, 25. 2 Kor. 9, 8. 2 Petr. 1, 3. 1 Petr. 5, 6; die Herrlichkeit, vgl. Röm. 6, 4. 2 Kor. 6, 4. Tit. 2, 13. 1 Thess. 2, 12. 1 Petr. 5, 10). Die Bedeutung des Namens יהוה (vgl. § 61) wird Apok. 1, 4 hervorgehoben.

§ 215. Wie die alttestamentliche Unterscheidung Gottes von Gott, als des sich offenbarenden von dem Urgrunde, durch die Menschwerdung des λόγος klarer hervortritt (§ 185 am Schluss), so wird auch der Geist Gottes durch seine höchste Entfaltung, die besonders oft in der Apostelgeschichte erwähnt wird, als unterschiedene ewige göttliche Wesenheit (Hypostase) bestimmter erkannt. Nur in dieser höchsten Beziehung wird der Geist Gottes im N. T. (anders als im A. T., § 100) genannt. Wie dort קְדוֹשׁ und רוּחַ Gottes, so werden auch hier die entsprechenden Bezeichnungen auseinander gehalten. Auf das gleiche Wesen von beiden deutet Johannes dadurch hin, dass er Christum im Anschluss an dessen Ausspruch Joh. 14, 16 Paraklet nennt (1 Joh. 2, 1). Vor allem aber wies die in der Einsetzung der Taufe bezeugte Offenbarungstrias auf die Wesenstrias zurück (Matth. 28, 19, § 188). Daran knüpft Paulus an 2 Kor. 13, 13. 1 Kor. 12, 4—6. Die drei Relationen des göttlichen Wesens gegenüber der Kreatur werden durch die Präpositionen ἐκ, διὰ, εἰς unterschieden (Röm. 11, 36, § 125 und weiter unter § 229). Doch ist auch bei ihm verhältnismässig selten die Zusammenfassung der drei Momente, während dieselben einzeln und in verschiedenen Verbindungen häufig vorkommen. Um so weniger kann auffallen, dass in den übrigen apostolischen Briefen jene ausdrückliche Zusammenfassung sich gar nicht findet. Gewiss war sie in der Gemeinde durch die Taufformel lebendig, wie sich an diese frühzeitig die sogenannte Glaubensregel anschloss. Aber sie beherrschte damals noch nicht in

dem Masse, wie dies nach innerer Nothwendigkeit später durch die entwickeltere theologische Reflexion geschah, die ganze christliche Denk- und Redeweise. Selbst in dem Prolog des Johannesevangeliums ist neben Gott und dem Logos der Geist nicht genannt; 1 Joh. 5, 7 ist eine Glosse. In der Apokalypse (1, 4 vgl. 3, 1; 5, 6) stehen anstatt des Geistes die sieben Geister Gottes, was nichts Auffälliges hat, wenn man nur nicht den Begriff der unterschiedenen göttlichen Wesenheit mit dem modernen Begriff der Person verwechselt (vgl. die Bemerkungen zu § 185). Der Begriff des göttlichen Geistes wird auch hier auf die höchste göttliche Selbstmittheilung, die des geistlichen Lebens, bezogen, dies aber wird in einer Fülle, also einer Mehrzahl mitgetheilte göttlicher Kräfte geschaut, die in der symbolischen Siebenzahl auf den göttlichen Geist selbst übertragen werden.

§ 216. Die im N. T. gegebene göttliche Wesenstrias bezieht sich ebenso wie die Ausgangspunkte derselben im A. T. auf die Offenbarung im allgemeineren und im besonderen Sinn. Auch diese letztere Unterscheidung (vgl. § 91. 121) wird jetzt weiter fortgeführt. Die allgemeine Offenbarung geht von der göttlichen Schöpfung aus, auf die in der Gnosis der Apostel ebenso wie in der Missionspredigt nachdrücklich hingewiesen wurde. Sie erfolgte durch das Wort (Hebr. 11, 3) und durch den Willen Gottes (Apok. 4, 11) ohne Voraussetzung einer ewigen Materie (Hebr. 11, 3 *μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλέπομενον γεγονέναι*). Paulus lehrt wie die *φανέρωσις* des unsichtbaren göttlichen Wesens in den sichtbaren Kreaturen (Röm. 1, 20) so die des göttlichen Willens im Gewissen (2, 14. 15). Nach Johannes ist diese Offenbarung durch den *λόγος* (als den *ἄσαρκος*) vermittelt (Joh. 1, 4. 5). Das höchste Ziel ist die besondere Offenbarung (§ 121). Durch sie haben daher die Juden einen grossen Vorzug (Röm. 3, 2. 9, 4. 5); der menschgewordene *λόγος* kam so zu denen, die in besonderem Sinne sein eigen waren (Joh. 1, 11). Doch ist eben erst in Christo das *μυστήριον χρόνους αἰωνίοις σσειγημένον* geoffenbart (Röm. 16, 25, vgl. § 150. 154), erst durch ihn ist Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 18). Im Verhältniss dazu fehlte der alt-

testamentlichen Offenbarung die τελείωσις (Hebr. 7, 11, vgl. 9, 11. Jak. 1, 25).

§ 217. Alle besondere Offenbarung hat zum letzten Zweck die Rettung der sündigen Menschheit. Der in Beziehung auf die Beschaffenheit der letzteren von Christo gebrauchte Ausdruck Welt (§ 160) findet sich ebenso nicht nur bei Johannes (1 Joh. 2, 15. 16. 17. 5, 4. 5) und Paulus (1 Kor. 2, 12. 7, 33. 34. 11, 32. 2 Kor. 7, 10. 5, 19, vgl. mit Joh. 3, 16), sondern auch bei Jakobus (1, 27. 3, 6. 4, 4), bei Petrus (5, 9, vgl. 2 Petr. 1, 4. 2, 5. 3, 6) und im Hebräerbrieff (11, 7). Alle Apostel setzen ferner wie Christus das Böse in der Menschenwelt in Zusammenhang mit dem in der Geisterwelt. Paulus nennt den Satan ähnlich wie Christus θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, (2 Kor 4, 4, vgl. ἄρχων Eph. 2, 2). In der Apokalypse heisst er nach Gen. 3 ὁ δράκων, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (12, 9. 20, 2). Der deuterokanonische Brief des Judas enthält in V. 6. 8 eine Anspielung auf den im Buch Henoch an Gen. 6, 1 ff. angeknüpften Mythos (§ 127). Allgemein verbreitet ist auch hier die Annahme einer Welt von reinen, heiligen Geistern, die als λειτουργικὰ πνεύματα Gottes den Frommen dienen (Hebr. 1, 14). Aber verworfen wird jede θρησκεία τῶν ἀγγέλων (Kol. 2, 18. Apok. 19, 10. 22, 8. 9).

§ 218. Die teuflische Verführung (2 Kor. 11, 3) war nur durch die eigene Schuld des im Bilde Gottes geschaffenen Menschen möglich (§ 22), daher nimmt Paulus auf jene Röm. 5, 12, wo er Adam als Urheber der sündigen Beschaffenheit des ganzen Menschengeschlechts darstellt, gar keine Rücksicht. Vorausgesetzt wird dabei die Erbsünde im Sinn des A. T. (§ 104). Die Schuld der Einzelnen ist verschieden (Röm. 5, 13), aber der Tod herrscht über alle ohne Unterschied, da alle gesündigt haben (V. 12. 14. 21): Ursprünglich war also der erste Mensch dem Tode nicht nothwendig verfallen. Dennoch hatte er nach Paulus ursprünglich nicht ein σῶμα πνευματικόν (1 Kor. 15, 44), sondern er war ein χοῖκός (47. 49), sein Leib ein σῶμα ψυχικόν (V. 44). Paulus nimmt also an, dass derselbe erst, wenn er in der Versuchung bestanden, ohne den Tod zu dem Zustand des ἀνθρώπου ἐπουράνιος hätte gelangen können (vgl. § 21).

§ 219. Das Heidenthum hat nach dem A. T. (§ 26) seinen Ursprung in der Sünde. Es ist nach Paulus entstanden durch eine Unterdrückung und Verkehrung des ursprünglichen Gottesbewusstseins, wovon die Folge eine immer grössere Steigerung der Sünde war (Röm. 1, 19—32). So waren die Heiden ohne Hoffnung und ἄθροισμα ἐν τῷ κόσμῳ (1 Thess. 4, 13. Eph. 2, 12). Besonders dort hat Satan seine Herrschaft (2 Kor. 6, 15. 16). Der Götzendienst ist ein Dienst der Dämonen (1 Kor. 10, 20. 21). Auch bei Petrus werden hervorgehoben die in der ἀγνοία mächtigen Begierden (1 Petr. 1, 14), das θέλημα τῶν ἐθνῶν (4, 3). Dennoch erkennt Paulus mitten in diesem Verderben noch die hie und da aufleuchtende gottverwandte Natur an (Röm. 2, 26. 27, vgl. § 203). Sonst wäre auch eine Empfänglichkeit für das Evangelium nicht möglich. Eine gleiche Betrachtungsweise liegt der Bemerkung des Johannes in seinem Evangelium 11, 52 (vgl. 10, 16) zu Grunde. Das Suchen der Hellenen nach Weisheit (1 Kor. 1, 22) hängt mit ihrer Stärke und Schwäche zusammen.

§ 220. Was das Judenthum betrifft, so wurde in der noch nicht vollkommenen Offenbarung (§ 216) denen, welche sie gläubig aufnahmen, ein wenn auch noch nicht vollkommenes Heil dargeboten (Röm. 4. Hebr. 2, 2 ff. 3, 3 ff. und weiterhin, vgl. 1 Petr. 1, 10—12). Der vorchristliche προεὐαγγελισμός ist nach Paulus die Verheissung (Gal. 3, 8). Das Gesetz war ein erst später zwischen Verheissung und Erfüllung mitten eingetretener παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24. 25, vgl. Röm. 5, 20). Die echten Israeliten ohne Falsch (Joh. 1, 47) oder οἱ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖοι (Röm. 2, 29) erkannten nothwendig das, was ihnen noch fehlte, als in Christo vollkommen gegeben. Davon unterschieden waren die bloss äusserlichen Juden (V. 28) oder die, welche sich bloss so nannten, während sie die Synagoge des Satan waren (Apok. 2, 9). Sie hafteten an dem Buchstaben des A. T. (2 Kor. 3, 6 ff.), insbesondere des äusserlich aufgefassten Gesetzes (vgl. dagegen § 36—39. 64), und verfielen dadurch in pharisäisches Heuchlerwesen. Dennoch erkennt Paulus auch noch in dieser Finsternis einen lichten Punkt, nämlich ein Eifern um Gott, wenn auch in Unverstand (οὐ κατ'

ἐπίγνωσιν Röm. 10, 2). Das Suchen der Juden nach Zeichen (1 Kor. 1, 22) ist für sie ebenso charakteristisch, wie das Suchen nach Weisheit für die Hellenen.

§ 221. Von der tödtenden Macht, die das Gesetz im pharisäischen Judenthum ausübt, ist zu unterscheiden die pädagogische Wirkung desselben, die der Apostel (Röm. 7, 7 ff.) tiefsinnig schildert. Was hier zunächst von dem alttestamentlichen Gesetz gesagt ist, findet seine Anwendung, wenn sie gleich nicht direkt ausgesprochen ist, auch auf das in die Herzen geschriebene Gesetz (Röm. 2, 15). Zuerst wird geschildert der Zustand der Sicherheit und der noch schlummern den Sünde vor dem lebendig werdenden Bewusstsein von den innerlichen Forderungen des Gesetzes (Röm. 7, 7. 9); dazu das Wachwerden der einwohnenden inneren Macht der Sünde durch das an sich heilige, gerechte und gute Gesetz (V. 8—13); endlich der im Verhältnis zum Gesetz sich offenbarende innere Zwiespalt zwischen der höheren gottverwandten und der niederen selbstischen Natur des Menschen, zwischen dem ἔσω ἄνθρωπος oder dem νοῦς und der σὰρξ, zwischen dem νόμος τοῦ νοός μου, und dem νόμος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ὧν ἐν τοῖς μέλεσί μου (14—25). Paulus schildert hier nach eigenen Erfahrungen den Zustand vor der Bekehrung zu Christo, obgleich auch in dem Bekehrten, da in ihm die sündlichen Regungen nicht wie mit einem Schlage vernichtet werden, sich ähnliche innere Kämpfe erneuern können.

§ 222. Unter den dabei von Paulus angewandten psychologischen Grundbegriffen ist besonders wichtig die Unterscheidung von πνεῦμα und σὰρξ (vgl. Matth. 26, 41), welche nicht mit der von Geist und Leib gleichbedeutend ist; σὰρξ kann die ganze menschliche Natur bezeichnen, ähnlich wie κόσμος die Welt, in ihrer usurpirten falschen Selbständigkeit, also in ihrer Lostrennung von Gott (der erste Keim dieses Begriffes Gen. 6, 3). In dieser σὰρξ herrschen die auf das irdische, weltliche Leben gerichteten psychischen und physischen Organe, denn sie umfasst ψυχή und σῶμα gleichmässig. Das menschliche πνεῦμα hingegen bezeichnet die höheren geistigen Organe, die auf die Gemeinschaft mit Gott und die Realisirung seines Willens gerichtet und für das göttliche πνεῦμα empfänglich

sind. Daher gelüstet (ἐπιθυμεῖ) die σὰρξ gegen das πνεῦμα und umgekehrt (Gal. 6, 17). Zu dem Gelüsten der σὰρξ aber gehört nicht bloß die Sinnlichkeit, sondern auch Feindschaft, Zank, Neid u. s. w. (V. 20. 21), alles was den Früchten des πνεῦμα entgegensteht (V. 22). In dem normalen Verhalten der psychologischen Trichotomie (1 Thess. 5, 23) herrscht das πνεῦμα über ψυχὴ und σῶμα. Die Herrschaft der σὰρξ hingegen ist die der niederen, lediglich auf den κόσμος gerichteten ψυχὴ, daher σαρκικός (σαρκινός), ψυχικός und κοσμικός Synonyma sind. Insofern die auf das Sinnliche gerichtete ψυχὴ durch das σῶμα und seine Triebe und Gewohnungen geknechtet wird, herrschen Sünde und Tod im σῶμα und den μέλη σώματος. Für πνεῦμα sind Synonyma ὁ ἔσω ἄνθρωπος und νοῦς, welcher letztere jedoch auch in anderen Beziehungen vorkommt.¹ Dieses Gottverwandte regt sich auch noch in dem σαρκινός (Röm. 7, 15. 22), aber nur durch die erlösende Gnade Gottes kann es zur Herrschaft gelangen. Bis dahin ist der Zustand des Menschen ein Zustand des Todes (Röm. 7, 24, vgl. V. 10. Eph. 2, 5 und § 151).

B. Die apostolische Lehre vom Heil in Christo.

§ 223. Alles Heil ist vermittelt durch das Evangelium, durch dasselbe Wort Gottes und Christi, dessen Träger die Apostel waren (§ 195 ff.). Es bringt zwar ein neues Gebot (1 Joh. 2, 7. 8), aber nicht als bloss äusseres Gesetz, sondern als durch den neuen Bund in die Herzen geschrieben (Jer. 31, 33,

1) νοῦς steht von dem bewussten, in verständlichen Worten sich für andere aussprechenden religiösen Denken im Gegensatz zur Ekstase des πνεῦμα (1 Kor. 14, 14, vgl. Phil. 4, 7); dann selbst von der verkehrten Gesinnung (νοῦς τῆς σαρκός, Kol. 2, 18, vgl. Röm. 1, 24). Unrichtig ist es, zu behaupten, dass πνεῦμα bei Paulus keine allgemeine psychologische Bedeutung habe, sondern nur den Christen eigen sei, während die andern kein πνεῦμα hätten. Allerdings braucht es Paulus vorwiegend von den Gläubigen; Röm. 7, 22 f. hat er es absichtlich vermieden, um die Schilderung des Zustandes vor der Bekehrung deutlich hervortreten zu lassen. Aber vgl. 2 Kor. 7, 1 μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος und Gal. 6, 8 σπεῖρειν εἰς τὴν σάρκα . . . εἰς τὸ πνεῦμα. Danach ist auch 1 Kor. 2, 11 nicht ohne Bedeutung.

§ 83), also als das vollkommene Gesetz der Freiheit (Jak. 1, 25). Die Wiedergeburt geschieht durch dies Wort, weil dessen Inhalt Christus der Erlöser ist (1 Petr. 1, 23, vgl. 25; ebenso Jak. 1, 18). Auf der Annahme dieses Wortes beruht immerfort die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, wie die mit Gott und Christo (1 Joh. 1, 3. 2, 5. 7. Eph. 4, 4—6). So ist es die δύναμις τοῦ θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm. 1, 16). Als diese δύναμις wird 1 Kor. 1, 18 der λόγος τοῦ σταυροῦ bezeichnet. Ein ebenso wesentlicher Inhalt des Wortes ist die Auferstehung und Verherrlichung Christi (1 Kor. 15, insbesondere V. 14). Die Kraft des Wortes ist daher wie eine Kraft Gottes, so eine Kraft des Gekreuzigten und Auferstandenen (1 Kor. 1, 24. Phil. 3, 10).

§ 224. Der, welcher als Inhalt der Verkündigung so Gewaltiges wirkte, kann nirgends, wo diese Erfahrung vollständig erfahren und anerkannt wurde, als blosser Mensch, wie die andern, betrachtet worden sein. Wie durch die apostolische Predigt des Evangeliums von Anfang an die Anrufung Jesu, also die ihm erwiesene göttliche Anbetung bei den Gläubigen begründet worden war (§ 197 ff.), so geht dasselbe religiöse Verhältnis zu Christo durch alle apostolischen Schriften hindurch. Keine Spur des späteren ebionitischen Geistes ist im N. T. vorhanden. Auch Jakobus und Judas nennen sich im Anfang ihrer Briefe Knechte Jesu Christi; die religiöse Bedeutung erhellt schon aus der Zusammenstellung θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Jak. 1, 1). Gleiches gilt von der durchgängigen Bezeichnung κύριος, was mit der auch damals üblichen Höflichkeitsform (Joh. 12, 21) zu vergleichen durchaus ungehörig und unzulässig wäre. Nur zu jener höchsten Auffassung stimmt die Anwünschung der Gnade und der Barmherzigkeit Jesu Christi (Röm. 16, 24. 2 Kor. 13, 13. Jud. 21, vgl. Jakobus Act. 15, 11). Der Hinblick auf Christum als auf den im Gebet Angerufenen erfolgt auch in Beziehung auf äussere Lebensführungen (1 Thess. 3, 11). Daher ist es nicht auffällig, dass Paulus ihn Röm. 9, 5 nach der durch den Gegensatz gegen κατὰ σάρκα erfordernten Auffassung θεός nennt; anders Tit. 2, 13. 2 Thess. 1, 12. 2 Petr. 1, 1. 1 Joh. 5, 20.

§ 225. Damit steht nicht in Widerspruch, dass die vorherrschende Weise der Betrachtung bei den Aposteln nicht diejenige ist, die von dem vorzeitlichen göttlichen Sein in Christo (von dem Logos), sondern die, welche von seiner menschlichen Erscheinung ausgeht. Leicht erklärlich ist es, dass das christliche Bewusstsein und ebenso die Gnosis der Apostel sich damals vornehmlich auf die grossen Heilsthatsachen des irdischen Lebens Jesu, auf seine gegenwärtige Herrlichkeit und auf seine als nahe erwartete Parusie richtete (in Bezug auf letztere vgl. auch Jak. 5, 7. Jud. 21). Auch wurde in der entwickelteren Gnosis, wie in der Missionspredigt, die Sendung Jesu durch Gott gelehrt (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 1 Joh. 4, 10), und damit zugleich mitgesetzt der ewige göttliche Rathschluss dieser Sendung oder die Vorversehung. So 1 Petr. 1, 20 προεγνωσμένος und bei Paulus Röm. 1, 4 ὁρισθέντος (vgl. Act. 17, 26. 31. 10, 42). Hierdurch wird bei Petrus so wenig wie bei Paulus der besondere göttliche Ursprung Christi und rechtverstanden seine Präexistenz ausgeschlossen. Auf letztere richtete sich aber die apostolische Lehre in ausdrücklichen Erklärungen vorzugsweise erst in späterer Zeit. Dies sehen wir aus den paulinischen Gefangenschaftsbriefen. Johannes beginnt mit solchen Erklärungen sein Evangelium und seinen ersten Brief.

§ 226. Dennoch hat Johannes gewiss auch in früherer Zeit die dafür in Betracht kommenden Äussagen Jesu (§ 186) und seine Auffassung derselben (§ 185) nicht unerwähnt gelassen. Und gerade er hat auch in späterer Zeit das göttliche überzeitliche Sein in Christo, wo er es von der menschlichen Erscheinung des Erlösers unterscheidet, nicht Christus oder Sohn Gottes, sondern Logos genannt (vgl. über den Prolog des Evangeliums § 185). Absichtlich gebraucht er im ersten Briefe 1, 1 das Neutrum ὃ ᾧν ἀπ' ἀρχῆς und sagt hernach am Ende desselben Verses περὶ τοῦ λόγου. Gegenstand des Bekenntnisses hingegen ist bei ihm nicht der Logos in jener seiner überzeitlichen Wesenheit, sondern als der, welcher σὰρξ ἐγένετο, also Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς (4, 2). Wohl aber ist in der Apokalypse der geheimnisvolle Name des erhöhten, zum Gericht kommenden Christus, der Name, den die Welt nicht

kennt, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Apok. 19, 13). Hier wird die später im Prolog des Evangeliums dargestellte Anschauung von der Menschwerdung des λόγος schon vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich ausgesprochen. Vielmehr wird in der Apokalypse, wie es dem Bedürfnis und der herrschenden Weise der früheren Zeit entspricht, durchgängig nur der auf Erden erschienene und danach zur Rechten Gottes erhöhte Menschensohn Jesus (welcher letztere Name als für sich stehend hier und im Hebräerbriefe viel häufiger ist, als bei Paulus) als derjenige dargestellt, der an göttlicher Macht und Majestät vollen Antheil erhalten hat.

§ 227. Der Verfasser des Hebräerbriefs hat für die Erkenntnis der Person Jesu dasselbe aus dem A. T. entwickelte Theologumenon sich angeeignet, wie Johannes. Dies zeigt schon das ἀπαύγασμα τῆς δόξης 1, 3, die genaue Uebersetzung des mit מִאֲרָא identischen יְרֵי יְקִי. Nur nennt er Jesum selbst nicht λόγος, weil er ihn als den höchsten Verkündiger (1, 1) und Träger des mächtigen göttlichen Wortes (1, 3. 4, 12 f. 5, 13) darstellen will. Wohl aber sagt er von dem Sohne, freilich ausgehend von dessen menschlicher Erscheinung, aus, dass Gott durch ihn die Welt gemacht hat und dass er alles durch sein Wort trägt (V. 2. 3), also theils dasselbe, theils Aehnliches wie das, was Johannes von dem λόγος (Ev. 1, 3. 4) aussagt. Auf dieser Identität Christi mit dem λόγος beruht es nun auch: 1. dass der Hebräerbrief von dem Sohne Schriftstellen als Gottesworte gebraucht, die im A. T. auf den sich offenbarenden Jehova, also nach der damals weiter verbreiteten, im Targum ausgeprägten Vorstellung auf den מִאֲרָא sich beziehen (1, 6, vgl. Ps. 97, 7. 1, 10—12, vgl. Ps. 102, 26—28), 2. dass er den λόγος ἄσαρκος als den Gründer des Hauses Gottes, in welchem Mose ein treuer Knecht war (3, 2. 3. 5. 6), also als das Haupt auch schon der alttestamentlichen Gemeinde, geradezu Christus nennt, indem er sagt, dass Mose Christi Schmach trug (11, 26).

§ 228. In den beiden zuletzt hervorgehobenen Punkten stimmen Petrus und Paulus mit dem Verfasser des Hebräerbriefes zusammen. 1. In der Pfingstpredigt Petri Act. 2, 21 und Röm. 10, 13 wird Joel 2, 32 auf Christum bezogen. Ebenso

verhält sich 1 Petr. 2, 3 zu Ps. 34, 9; 1 Petr. 3, 15 (wo nach den Codd. κύριον τὸν Χριστόν zu lesen ist) zu Jes. 8, 13; und bei Paulus 1 Kor. 2, 16 zu Jes. 40, 13; 1 Kor. 10, 22 zu Deut. 32, 21; Eph. 4, 8 zu Ps. 68, 19. 2. Weil das A. T. als Offenbarung Gottes durch den Memra, also durch Christum gedacht wird, bezeichnet Petrus (1, 11) den Geist, der durch die Propheten redete, als den Geist Christi. Paulus sagt 1 Kor. 10, 4, dass Christus der Fels war, der die Israeliten durch die Wüste begleitete (vgl. Deut. 32, 30. Jes. 30, 29, wo Jehova der Fels Israels heisst; Weisheit 10, 15, wo die Weisheit Gottes Israel aus Aegypten führt); 10, 9 nach vielen alten Codd. und den meisten Verss. (Syr. Vulg.), dass die Israeliten Christum versuchten (Sin. Vat. κύριον, wahrscheinlich ebenso zu verstehen; nur Al. hat θεόν). Beide Eigenthümlichkeiten stammen also auch bei Paulus von der Urgemeinde und von den Uraposteln, mit denen er ja wiederholt in Berührung getreten ist. Es lag dabei von Anfang an zu Grunde die Identifikation Christi mit dem Logos, obgleich diese Bezeichnung in der Urgemeinde nicht herrschend war. Man wurde dabei nicht durch ein „Zurückschliessen“ oder durch eine menschliche Spekulation geleitet, sondern durch Andeutungen Christi selbst (§ 184—188) und durch den lebendigen Eindruck davon, dass die in Christo erschienene göttliche Herrlichkeit dieselbe sei, welche man in dem sich offenbarenden Gott des A. T. erkannte. Petrus blieb, so viel wir aus seinen uns erhaltenen Worten entnehmen können, in Betreff dieser Identität bei den beiden angedeuteten Punkten stehen. Ein weiteres Verfolgen derselben Grundanschauung tritt uns in der apostolischen Gnosis wie bei Johannes, ebenso auch bei dem Verfasser des Hebräerbriefts und bei Paulus entgegen.

§ 229. Im Hebräerbrieft (1, 3) heisst der Sohn nicht nur mit einer für den λόγος üblichen Bezeichnung ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (§ 227), sondern auch damit synonym χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, d. h. Ausprägung oder Abbild seiner Wesenheit. Ebenso redet Paulus 2 Kor. 4, 4 von der δόξα τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Mit dem letzteren Begriff ist Kol. 1, 15. 16 ebenso wie Hebr. 1, 2. 3 die Schöpfung der

Welt durch den Sohn verbunden, von dessen menschlicher Erscheinung auch Paulus dabei ausgeht. Er sagt dort, dass die sichtbare und die unsichtbare Welt geschaffen sei nicht nur δι' αὐτοῦ, sondern auch ἐν αὐτῷ, was auf die in dem λόγος gegebenen Urbilder aller Dinge hinzuweisen scheint, und εἰς αὐτόν (vgl. § 212; über die andere Anwendung des εἰς αὐτόν Röm. 11, 36 vgl. § 215). Ebenso redet er 1 Kor. 8, 6 von dem Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen (δι' οὗ, unterschieden von ἐξ οὗ) alle Dinge geworden sind. Selbstverständlich ist damit auch das αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων gegeben Kol. 1, 17. Das hinzugefügte πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν entspricht dem φέρων τὰ πάντα Hebr. 1, 3 (§ 227).

§ 230. Dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο bei Johannes steht dem Ausdruck nach am nächsten μετέσχε αἵματος καὶ σαρκός Hebr. 2, 14. Der Sohn ist so Bruder der Menschen geworden, so dass es heisst: ἐξ ἑνὸς πάντες (V. 11). Das kann sich nicht auf die blossе Erscheinung eines himmlischen Wesens in einer leiblichen Hülle beziehen, sondern es setzt eine wahrhafte Menschwerdung voraus: darum scheut er sich nicht uns seine Brüder zu heissen. Das Ziel war, dass er die Menschen durch seinen Tod von der Macht des Teufels befreite (V. 14. 15). Anderseits wird die Sendung des Sohnes als eine Einführung desselben in die Welt (die οἰκουμένη) bezeichnet (V. 6). Die Einführung geschieht durch die Menschwerdung. Paulus sagt dafür (Röm. 8, 3), dass Gott seinen Sohn sandte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας; er ging ohne eigne Sünde in den durch die Sünde bedingten Zustand der leiblichen Menschennatur ein. Eben in diesem Zustande aber bewährte er sich als der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ oder als der ἄνθρωπος ἐπουράνιος (1 Kor. 15, 47. 48). Mit letzteren Bezeichnungen wird besonders ein göttlicher Ursprung, eine Mittheilung göttlicher Wesenheit ausgedrückt (vgl. § 184), ähnlich wie Gal. 4, 4 durch das verbum compositum ἐξαπέστειλεν (vgl. V. 6). Der Mensch vom Himmel (nach aram. Ausdrucksweise, z. B. in der Peschito zu 1 Kor. 15, 47, der Menschensohn, bar-nôshô, vom Himmel) erinnert an die Vorstellung, dass in dem λόγος wie das Urbild der Menschheit, so auch die Menschwerdung ewig gesetzt ist (vgl. § 187). Diese

Vorstellung beherrscht aber nicht die ganze paulinische Christologie. Sonst würde der Apostel Christum nicht gerade als den zweiten Menschen (1 Kor. 15, 47) oder den zweiten Adam (Röm. 5, 12 ff.) hinstellen.

§ 231. Bei der Betrachtung des Erdenlebens des menschengewordenen Gottessohnes (in den Tagen seines Fleisches Hebr. 5, 7) wird die darin sich vollendende Verwirklichung des göttlichen Willens im Hebräerbriefe, die freiwillige Selbsthingabe bei Paulus vorwiegend ausgeführt. Der Hebräerbrief stellt dar, wie Gott Christum durch die Erniedrigung zur Vollendung führte (2, 10), wie dieser durch sein Leiden Gehorsam lernte (5, 8). Dem entspricht bei Paulus das *γενόμενος ὑπὸ νόμον* (Gal. 4, 4). Jener Gehorsam ist auch im Hebräerbriefe eine freiwillige Selbsthingabe an Gott (*ἐαυτὸν προσήνεγκεν* 9, 14). Diese freiwillige Selbsthingabe fasst Paulus unter dem Gesichtspunkt einer freiwilligen Erniedrigung, Selbstentäusserung und Verzichtung auf den Reichthum der göttlichen Herrlichkeit, welche Jesus als *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* (vgl. Kol. 2, 9) von Anfang an als Eigenthum besass, welche er aber nicht als einen *ἀρπαγμός* d. h. als etwas alsbald an sich zu Reissendes betrachtete (2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 6—8). In den uns erhaltenen apostolischen Zeugnissen findet sich nur bei Petrus (I, 3, 18—20, vgl. 4, 6) eine Hinweisung auf die Niederfahrt Christi zum Hades (*descensus ad inferos*), d. h. auf den Zustand, in welchen Christus als Mensch der Seele oder dem Geiste nach wie andre Menschen durch den Tod zunächst einging, um dann durch die Auferstehung daraus erhoben zu werden (§ 131, vgl. Luk. 23, 43). Auch in jener Sphäre wird Christo eine Wirksamkeit, nämlich ein *κήρυγμα* oder ein *εὐαγγελισμός* an die Geister der Verstorbenen beigelegt. Irrig wurde von manchen der Aussage Eph. 4, 9 eine ähnliche Bedeutung gegeben.

§ 232. Die Erhöhung Christi wird durchgängig als Folge und Lohn der Erniedrigung und des Leidens betrachtet (1 Petr. 1, 11. Hebr. 1, 3. Phil. 2, 9). Sie wird daher als von Gott verliehen dargestellt (Phil. 2, 9). So schon in der apostolischen Predigt des Petrus (Act. 2, 36) und des Paulus (13, 33). An letzterer Stelle wird das Psalmwort (Ps. 2, 7)

„heute habe ich dich gezeuget“ auf die Auferstehung Christi, Hebr. 1, 5 wird es auf die Erhebung zur Rechten Gottes bezogen. Die Erhöhung ist eine Erhöhung über alle Kreaturen (Phil. 2, 10. 11), auch über die Engel (Kol. 1, 16, εἰς αὐτόν vgl. § 212. 229. Hebr. 2, 8, vgl. 1, 14. 1 Petr. 3, 22. 1, 12). Dennoch ist es für den Glauben wesentlich, dass auch der erhöhte Christus wahrer Mensch ist. Gott ist sein Haupt (1 Kor. 11, 3) und sein Gott (Eph. 1, 17). In seiner verkörperten Menschheit ist er der barmherzige Hohepriester, der einst versucht worden ist wie wir, nur ohne Sünde, und der darum Mitleiden mit unsrer Schwachheit hat (Hebr. 4, 15. 2, 17). Nur so kann er nach der allgemeinen apostolischen Verkündigung für uns beten (1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. Röm. 8, 34). Dadurch ist aber andererseits seine einzige und vollkommene Einheit mit Gott nicht aufgehoben (vgl. Röm. 8, 26).

§ 233. Das Heil in Christo wird auf die höchste Liebeserweisung des Vaters zurückgeführt, wie sie in der Liebe zu erkennen ist, wodurch Jesus sich für die Menschen dahingegen hat (1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 7. 8. 8, 32, vgl. § 231). Diese Dahingabe geht durch dessen ganzes Leben hindurch, gipfelt aber im Tode für das Heil der Welt. Das Bewusstsein von der Grösse der hierin sich offenbarenden, alle Erkenntnis übersteigenden Liebe Christi (Eph. 3, 19) ist ein Grundzug alles christlichen Bewusstseins. Die Grösse dieser Liebe tritt an die Gläubigen heran einerseits durch den Eindruck von Christi Herrlichkeit (§ 224) und freiwilliger Erniedrigung (§ 230. 231), die eben darum für den Glauben gleich wesentlich sind, andererseits durch das Bewusstsein der eignen Unwürdigkeit und der Tiefe des Elends, aus welchem Christus die Menschen errettet hat (vgl. ausser den obigen Stellen Röm. 7, 24. 25).

§ 234. Das Verständnis der Heilswirkung des Todes Jesu wird für alle Apostel vermittelt durch die Andeutungen Christi selbst, insbesondere durch die Worte der Einsetzung des heiligen Abendmahls und durch die für sie noch lebendige Bedeutung des alttestamentlichen Opfers. Das Analogon des letzteren wird hervorgehoben in jeder Erwähnung des Blutes Christi (1 Joh. 1, 7. 1 Petr. 1, 2. 19. Röm. 5, 9. Eph. 1, 7. 2, 13.

Kol. 1, 14. 20, vgl. besonders Hebr. 9, 22 αἱματεκχυσία), sowie der Selbsthingabe Christi und seiner sie voraussetzenden Hingabe durch den Vater (Gal. 1, 4. 2, 20. Eph. 5, 2. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Röm. 4, 25. 8, 32). Ueber diese einfachen Hauptmomente geht Johannes nicht hinaus (1 Joh. 2, 2. 3, 5. 4, 10). Sie werden auch durch das christliche Bewusstsein des Jakobus vorausgesetzt (1, 1. 18. 25. 2, 1), obgleich er sie in seinen uns erhaltenen Worten nicht ausdrücklich ausspricht. Momente weiterer Entwicklung zeigen sich in der apostolischen Gnosis bei Petrus und besonders bei Paulus und im Hebräerbriefe.

§ 235. Christus ist im Vergleich zu den alttestamentlichen Opfern die μία κρείττων θυσία (Hebr. 9, 23 ff. insbesondere V. 26; 10, 1 ff. besonders V. 12). Vollkommen und für ewig geltend (9, 12) ist dies Opfer, weil Christus sich selbst dargebracht hat διὰ πνεύματος αἰωνίου (9, 14). Er hat unsre Schuld an das Holz des Kreuzes hinaufgetragen (1 Petr. 2, 24) und ist ein Fluch für uns geworden (Gal. 3, 13); ja Gott hat ihn für uns zur ἁμαρτία gemacht (2 Kor. 5, 21). In den beiden letzten Stellen bedeutet ὑπὲρ ἡμῶν sprachlich „zu unserem Besten“, aber durch den Zusammenhang des Gedankens ist das „an unsrer Statt“ eingeschlossen, was auch durch den Typus des alttestamentlichen Opfers erfordert wird (§ 52, vgl. die Bezeichnung ἀντίλυτρον 1 Tim. 2, 6).

§ 236. Wir finden bei den Aposteln die beiden besonderen Beziehungen wieder, die in den Worten der Einsetzung des heiligen Abendmahles enthalten sind (§ 174): 1. Die Beziehung auf das Passahopfer (1 Kor. 5, 7. 1 Petr. 1, 19. vgl. Joh. 1, 29. 36), vielleicht auch eine Anspielung darauf in der häufigen Benennung Christi als des ἀρνίου Apok. 5, 6. 8. 12 u. s. w. bis 22, 1. 3 (doch hier wohl zunächst zu vergleichen Jes. 53, 7). 2. Die Beziehung auf das Bundesopfer (Hebr. 13, 20. 12, 24. 9, 14. 15, wo die in den LXX durchgängige Bedeutung διαθήκη = Bund festzuhalten ist, obgleich in V. 16. 17, vgl. Gal. 3, 15, an die in der klassischen Gräcität einzig übliche Bedeutung „letzter Wille, Testament“ angeknüpft wird; vgl. Röm. 11, 27).

§ 237. Der ἱλασμός (1 Joh. 2, 2. 4, 10) entspricht dem Hebräischen כַּפָּרִים (Lev. 25, 9. LXX, § 52). Das Verbum

ἱλάσκεισθαι steht Hebr. 2, 17; ἱλαστήριον Röm. 3, 25 ist כִּפָּרִית, Sühngeräth, wie Hebr. 9, 5 und bei den LXX. Christus ist das Sühnopfer und damit die τιμή (1 Kor. 6, 20. 7, 23), das ἀντίλυτρον (1 Tim. 2, 6) ὑπὲρ πάντων, d. h. um sie von der Sündenschuld loszukaufen (vgl. Matth. 20, 28). Indem er aber durch seine freie Selbsthingabe den ἱλασμός vollzieht, ist er zugleich der wahre Hohepriester (§ 174), die Realität dessen, was im alttestamentlichen Priesterthum nur schattenhaft vorgebildet ist. Diese Seite der Betrachtung ist dem Hebräerbrieff eigenthümlich (2, 17. 3, 1. 4, 14. 5, 10. 6, 20. c. 7—10).

§ 238. Durch den ἱλασμός wird Gott gegenüber den Sünden der Menschen gnädig (ἱλεως Hebr. 8, 12 = כִּפָּר, das Gegentheil ἀνίλεως Jak. 2, 13). Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob Gott ohne sein Zuthun gleichsam von aussen her versöhnt und durch Christum umgestimmt würde. Er selbst sendet ja Christum als ἱλασμός (1 Joh. 4, 10) und macht dadurch und durch das Wirken seines Geistes den Menschen möglich, sich versöhnen zu lassen. Er lässt den Ruf ergehen: καταλλάγητε 2 Kor. 5, 20, d. h. nehmt die durch den ἱλασμός dargebotene καταλλαγή an (λαμβάνειν καταλλαγήν Röm. 5, 11, vgl. 2 Kor. 5, 18. 19. Röm. 11, 15). Erst durch diese Annahme wird die durch Christum ermöglichte λύτρωσις (Hebr. 9, 12) oder ἀπολύτρωσις (V. 15. Röm. 3, 24. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14) den einzelnen Menschen zu Theil (vgl. auch ἐξαγοράζειν Gal. 3, 13). Die Erlösung ist die Errettung von dem gegenwärtigen und dem zukünftigen göttlichen Zorn (§ 213), die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7) oder von Gottes Seite die Gerechtsprechung (δικαίωσις Röm. 5, 15). Sofern das christliche Heil erst in der erwarteten Zukunft sich vollendet, gilt dasselbe auch von der ἀπολύτρωσις (Eph. 1, 14. 4, 30. 1 Kor. 1, 30, vgl. Luk. 21, 28; ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος Röm. 8, 23).

§ 239. Die Auferstehung Christi ist die göttliche Erweisung und Beglaubigung der Heilswirkung seines Todes (§ 174). Daher ist erst in Folge ihrer die Annahme des ἱλασμός von Seiten der Menschen und damit die göttliche δικαίωσις möglich, obgleich der Grund der letzteren der Tod Christi bleibt (Röm. 4, 25). Ohne die Realität der Auferstehung wäre

daher der ganze christliche Glaube und die Erlösung von der Sünde selbst eitel (1 Kor. 15, 12—17). Derselbe Zusammenhang wird im Hebräerbrief dadurch ausgedrückt, dass Christi hohepriesterliche Funktion sich erst mit dem Eingehen ins Allerheiligste des Himmels vollendet (9, 12, vgl. Röm. 8, 34). Dabei wird auch dort die Heilswirkung lediglich dem Tode Christi zugeschrieben.

§ 240. Alle Apostel stimmen im Anschluss an die Verkündigung Jesu selbst (§ 149) darin überein, dass die Annahme des Heils und also auch der *ἁγιασμός* durch den Glauben geschieht und dass dieser sich durch Früchte als echt bewähren müsse. Bei Johannes ist der Glaube die Kraft des neuen Lebens, durch welche die Welt schon überwunden ist (1 Joh. 5, 4). Dieselbe Auffassung liegt zu Grunde dem Ausdruck des Judas, dass sich die Christen erbauen auf ihren allerheiligsten Glauben (V. 20), und dem des Petrus, dass wir durch den Glauben, d. h. durch dessen Kraft, für das künftig sich vollendende Heil bewahrt werden (1, 5). Letzterem steht am nächsten der Hebräerbrief. Er bezeichnet den Glauben als die zuversichtliche Gewissheit des für die Zukunft Gehofften (11, 1. 10, 23. 3, 6, vgl. 1 Joh. 3, 2. 3. Röm. 13, 11). Jakobus fasst im Hinblick auf dasselbe Ziel (5, 7. 8) und im Gegensatz gegen den todten Glauben (2, 17. 20. 26) den echten lebendigen Glauben in Einer Anschauung zusammen mit dessen Erweisung (*δείξον*, V. 18) und Vollendung (*τελείωσις*, V. 22) durch die Werke. Hierin stimmt Paulus der Sache nach mit ihm überein. Er kennt sogar einen thatkräftigen und werktätigen Glauben, der Berge versetzt und dennoch völlig nichtig ist, weil er der Liebe entbehrt (1 Kor. 13, 2). Der echte Glaube ist ihm ebenso wie dem Jakobus nur der, welcher Werke der Liebe hervorbringt (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6. 2 Tim. 4, 7). Nur unterscheidet er schärfer den Glauben als Annahme des *ἁγιασμός* und damit als göttliche Kraft von der im irdischen Leben immer nur annähernden Vollkommenheit der Bewährung durch die Werke. Daher bezieht er die göttliche *δικαίωσις* (§ 238) lediglich auf den Glauben als die subjektive Bedingung des in Christo objektiv gegebenen *ἁγιασμός* mit ausdrücklicher Ausschliessung der

ἔργα νόμου (Röm. 3, 21. 22. 24—26), während Jakobus als Bedingung der δικαίωσις den Glauben und die Werke zusammenfasst (2, 21. 24. 25). So verbindet sich bei Paulus mit dem auch bei ihm vorhandenen berechtigten und heilsamen Gegensatz gegen den todten Glauben zugleich der gegen jede auch feinere Selbstgerechtigkeit. Darin liegt die einzigartige und bleibende Bedeutung seiner Lehrform, wie sie in dem hier besprochenen Punkte besonders im Römerbrief und Galaterbrief ausgeführt ist.

§ 241. Im Römerbrief wird 1, 16. 17 das Thema hingestellt: Das Evangelium ist eine Kraft Gottes εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι, weil in ihm die Gerechtigkeit Gottes als einzig aus dem Glauben stammend offenbart werde, mit Erinnerung an das bedeutungsvolle Wort Hab. 2, 4. Dann wird ausführlich gezeigt, dass beide, Griechen und Juden, als Sünder in gleicher Weise jener σωτηρία und jener δικαίωσις bedürfen; durch das Gesetz können die Juden nicht dazu gelangen, obgleich sie in dem ihnen anvertrauten Gottesworte einen Vorzug haben. Die Art der δικαίωσις wird dann geschildert 3, 21—26: sie wird dem Menschen dargeboten durch die in Christo vollzogene ἀπολύτρωσις, durch Christum als das hingestellte ἱλαστήριον; der Zugang dazu erfolgt einzig durch den Glauben mit Ausschluss jeder Mitbestimmung durch die Werke. In c. 4 zeigt Paulus, dass diese Gerechtigkeit durch den Glauben auch durch das A. T. bezeugt sei, obgleich dort nach 3, 25 die vollkommene Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit noch nicht erschienen war. Im Galaterbriefe 3, 1—4, 11 (vgl. auch 2, 14—21) wird dieselbe Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in scharfem Gegensatz gegen diejenigen, welche sich wieder zur jüdischen Gesetzesgerechtigkeit hatten verlocken lassen, durchgeführt. Hier wird die Verheissung, welcher Abraham glaubte, als das dem Evangelium Verwandte, das Gesetz aber als das Zwischeneingekommene dargestellt (vgl. Röm. 5, 20).

§ 242. Durch Christum wird die bindende Handschrift des Gesetzes aufgehoben (Kol. 2, 14); das Gesetz selbst soll aber erfüllt werden durch die Liebe (Röm. 13, 10, vgl. Jak. 2, 8. 1 Joh. 4, 7 ff. 1 Petr. 4, 8. 1, 22. Hebr. 6, 10. 10, 24), als

Gesetz der Freiheit (Jak. 1, 25, vgl. Gal. 5, 13. 14). Es geschieht das aber durch den heiligen Geist, aus dem allein auch der Glaube an Jesum als den Herrn stammt (1 Kor. 12, 3. 1 Joh. 4, 2. 3). Dieser Geist ist ein Geist der Freiheit und der Kindschaft (Röm. 8, 15. 2 Kor. 3, 4—18, besonders V. 17). Die von ihm getriebenen Gotteskinder leben nicht *κατὰ σάρκα* (Röm. 8, 13—15). Sie reinigen sich selbst (*ἀγνίζειν* 1 Joh. 3, 1—3. 1 Petr. 1, 22. Jak. 4, 8). Dies ist der neutestamentliche *ἀγιασμός πνεύματος* (durch den Geist gewirkt; 1 Petr. 1, 2. 2 Thess. 2, 13, vgl. 1 Thess. 4, 7) und der *ἀγιασμός* als unablässiges Streben der *ἅγιοι* (der durch Gott Geweihten; 1 Thess. 4, 3. 4. Hebr. 12, 14. 1 Tim. 2, 15). So erst wird die alttestamentliche Forderung „ihr sollt heilig sein“ wahrhaft erfüllt. Paulus verbindet damit die Anschauung von der Gemeinschaft des Todes und des Lebens Christi (Röm. 6, 3 ff.).

§ 243. Die Gläubigen sind aus der Gewalt der Finsternis in das Reich Christi versetzt (Kol. 1, 13). Aber doch findet noch immer Kampf statt nicht nur mit der eigenen alten Natur (1 Kor. 9, 26. 27) und mit der Welt (2 Tim. 4, 10), sondern auch mit dem Reiche des Satan (1 Petr. 5, 8. Eph. 6, 12. 16). Dabei können Anfechtungen und Trübsale nicht ausbleiben. Alle himmlischen Kräfte und Güter besitzen die Kinder Gottes schon jetzt; aber alle vollenden sich erst künftig, auch die Kindschaft (*υἰοθεσία*) selbst (Röm. 8, 23). Dazu ist unter jenen Anfechtungen erforderlich die Bewährung durch die *μακροθυμία* und die *ὑπομονή*. Diese sind möglich durch die Hoffnung. Daher spricht auch Petrus von der Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung (1 Petr. 1, 3). Alle Leiden dienen den von Gott Berufenen zum Besten (Röm. 8, 28). Wie selbst Christus im Leiden gelernt hat (Hebr. 5, 8), so gilt dies noch mehr von den Gläubigen, die der väterlichen Züchtigung bedürfen (Hebr. 12, 6 ff.). Vor allem führt das Leiden mit Christo zur Verherrlichung mit ihm, das *συνπάσχειν* zum *συνδοξασθῆναι* (Röm. 8, 17).

§ 244. Zugleich ergehen einerseits ernste Anforderungen an die im Glauben mitgesetzte Willenskraft (§ 149). Hierauf gründet sich alle apostolische Paränese. Andererseits fehlt nicht die Hinweisung auf die eigene Ohnmacht und die alles wirkende

göttliche Kraft. Beide Momente stehen neben einander Phil. 2, 12. 13. Noch weiter im Anschluss an Christi Worte (§ 152) gehen die Apostel in Betreff des göttlichen Faktors des Heiles zurück auf die göttliche Berufung und Erwählung. Lässt sich die Vorherbestimmung Gottes auch nicht auf ein blosses Vorherwissen zurückführen (Röm. 8, 29. Eph. 1, 4. 5. 11), so wird doch durch die ἐκλογὴ χάριτος (Röm. 11, 5, vgl. 9, 11) nur das menschliche Verdienst, nicht aber die menschliche Freiheit aufgehoben (vgl. 2 Petr. 1, 10). Was der Mensch übrigens thun mag, immer entspricht er einem göttlichen Rathschluss (auch die Bösen, vgl. σκεύη ὀργῆς Röm. 9, 22. 1 Petr. 2, 8. Jud. 4), ohne doch durch diesen wie durch ein Fatum beschränkt zu sein. Das Wie dieser Vereinigung der göttlichen Vorherbestimmung und der menschlichen Freiheit bleibt ein Räthsel. Daran ist insbesondere zu erinnern bei dem Abschnitt Röm. 9—11. Derselbe ist recht zu verstehen nur aus dem Gegensatz gegen den fleischlich theokratischen Sinn der Juden, welche auf ihre Abstammung von Abraham den Anspruch auf das Heil gründeten. Paulus lehrt hier nicht eine absolute Prädestination der Einzelnen zur Seligkeit oder Unseligkeit, da er ja die freie Selbstbestimmung immer aufs neue ebenso sehr wie die mitwirkende göttliche Kraft voraussetzt (9, 2. 3. 32 f. 10, 12 ff. 11, 14. 20 f. 23), sondern er redet im Anschluss an die betreffenden Aussagen Christi (§ 180) von der Theilnahme der Juden und Heiden am Gottesreich (11, 15. 25 f.). In Beziehung auf dieses μυστήριον beugt der Apostel sich anbetend vor dem unerforschlichen göttlichen Rathschluss (V. 33—36), welcher die Erbarmung über alle zum Ziele hat (V. 32).

§ 245. Durch den Glauben erfolgt nach Jesu Lehre der Eingang der Erwählten in das Reich Gottes, und dann in demselben die Thätigkeit für dasselbe, welche den wachsenden ἁγιασμός zur Voraussetzung hat. Auch alle Lehre der Apostel bezieht sich auf dieses Reich Gottes (Act. 8, 12), nämlich auf sein Wesen und seine Verwirklichung. Der Ausdruck selbst kommt in der Apostelgeschichte 1, 3 von der Verkündigung Jesu und 8, 12 vom Evangelium des Philippos, ausserdem aber nur im

Munde des Paulus und bei der Darstellung seiner Wirksamkeit vor (14, 22. 19, 8. 20, 25. 28, 23. 31). Dem entsprechend findet er sich auch sonst ausser einmal bei Jakobus (2, 5) nur bei Paulus und auch bei ihm, wenn wir die Reden Jesu damit vergleichen, verhältnismässig selten. Paulus spricht wie Christus theils von dem schon gegenwärtigen Gottesreich (Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. Kol. 4, 11), theils von dem künftig sich vollendenden (1 Kor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 1, 5), einmal auch ohne solche bestimmte Unterscheidung (Eph. 5, 5, Reich Christi und Gottes). Ausserdem bezeichnet er dasselbe als Reich Christi (Kol. 1, 13 und 2 Tim. 4, 1. 18; so auch 2 Petr. 1, 11. Hebr. 1, 8). Hebr. 12, 28 ist ohne weitere Bestimmung von einer βασιλεία ἀσάλευτος, die die Gläubigen empfangen, die Rede. — Der Grundbegriff des Reiches Gottes war durch die in der evangelischen Ueberlieferung den Gemeinden mitgetheilten Worte Christi hinlänglich klar. Die apostolischen Schriften führen in freier Weise die einzelnen Seiten der Lehre vom Himmelreich aus, auch wo sie das Wort nicht gebrauchen. Dabei tritt die Beziehung auf die Gemeinde, in welcher es sich seit dem ersten christlichen Pfingstfeste verwirklichte, und auf welche Christus vorwiegend nur als auf etwas Künftiges hatte hinweisen können (§ 170), naturgemäss mehr in den Vordergrund. In ihr bereitete man sich, durch christliche Brüderlichkeit eng mit einander verbunden, vor auf die als nahe erwartete Parusie Christi. Und zwar geschah das sowohl durch gegenseitige Förderung im christlichen Leben, als durch die angespannteste gemeinschaftliche Thätigkeit für die weitere Ausbreitung des Reiches Gottes, wofür nur noch eine kleine Frist gegeben zu sein schien. Dennoch wurde so eine grosse Gemeinschaft des christlichen Bewusstseins begründet, worin sich die für immer vorbildliche apostolische Gnosis gestalten konnte (§ 205). Und zugleich wurde so, ohne dass man davon eine Ahnung hatte, für die christliche Kirche ein Grund gelegt, auf dem sie sich durch die Jahrhunderte hindurch erbauen sollte.

§ 246. In der christlichen Gemeinde vollendet sich, was als Ziel schon in der Gründung der alttestamentlichen

Gemeinde hingestellt war. Petrus bezeichnet Christum als den Hirten (vgl. Hebr. 13, 20) und Bischof der Gläubigen (1 Petr. 2, 25), als den Eckstein eines grossen geistigen Hauses (2, 4—7, vgl. 1 Kor. 3, 11—13). Die Gläubigen sind nach 2, 9 das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum (vgl. Apok. 1, 6. 5, 10. 20, 6), das heilige Volk, das Volk des Eigenthums. In ihnen wird also die Theokratie nach ihrer ewigen inneren Seite vollkommen verwirklicht (§ 49). Petrus, der an vorwiegend heidenchristliche Gemeinden schrieb (1, 1. 18. 2, 10), hatte nicht wie Paulus (Röm. 11, 17 ff.) einen Anlass, ihnen einzuschärfen, dass die Söhne Abrahams den ursprünglichen Stamm der Gemeinde bildeten; der Hebräerbrieff weist darauf als auf etwas Selbstverständliches hin (2, 16. 3, 6), ohne dies partikularistisch zu meinen, wie schon der von ihm gebrauchte Typus des Melchisedek zeigt (c. 7). In der Apokalypse wird die christliche Gemeinde als das wahre Israel dargestellt, so 7, 4 in den 144,000 aus allen Stämmen Israels (nicht Judenchristen), 21, 12 in den Namen der zwölf Stämme auf den Thoren des neuen Jerusalem. Ebenso stellt sich die Einheit der christlichen Kirche mit der idealen alttestamentlichen Gemeinde dar in dem Weib, mit der Sonne bekleidet, der Mutter des Messias (c. 12); 19, 7—9. 21, 2. 22, 17 erscheint die Kirche als Braut des Lammes. Dieses Bild findet sich sonst in den apostolischen Schriften nur noch bei Paulus (Eph. 5, 27—32, vgl. § 177). Ihm eigenthümlich ist die Darstellung der Gemeinde als eines Leibes, dessen Haupt Christus ist (Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 12. Eph. 4, 13. 16. Kol. 1, 18). Es liegt dabei dieselbe Anschauung zu Grunde, welche in der von Johannes aufbewahrten Gleichnisrede Christi Joh. 15, 1 ff. ausgeprägt ist. Johannes hebt das innerliche Band der Gemeinschaft mit Gott und Christo als das auch die Christen miteinander verbindende hervor (1 Joh. 1, 3).

§ 247. Die Aufnahme in die Gemeinde geschah durch die Taufe. Paulus betrachtet sie als eine Vereinigung zu einem Leibe (εἰς ἓν σῶμα, 1 Kor. 12, 13). Der die Busse in sich schliessende Glaube, der ohne den Geist Gottes nicht möglich war, ging voran (Eph. 4, 5, vgl. Mark. 16, 16. Act. 2, 38. 41.

8, 38. 10, 47. 48. 9, 18. 22, 16), die Geisteswirkung mit ihren der apostolischen Zeit eigenthümlichen ausserordentlichen Erweisungen folgte nach; nur einmal (Act. 10, 44. 45) wird erzählt, dass sie vor der Taufe stattfand, zuweilen ist sie verbunden mit der Handauflegung der Apostel (8, 16—18. 19, 5. 6). In der Taufe wurde somit die Sündenvergebung versiegelt (Act. 2, 38), es vollendete sich darin die Wiedergeburt. Daher spricht Paulus nach der einfachen Grundbedeutung des Symbols von der Reinigung durch das Bad der Taufe ἐν ῥήματι (Eph. 5, 26), während er anderwärts darin die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi ausgedrückt findet (Röm. 6, 3. 4). Tit. 3, 5 nennt er sie das Bad der Wiedergeburt. Ebenso bezeichnet sie Petrus (3, 21) als eine geistige Reinigung (οὐ σαρκὸς ἀπόθελος ῥύπου), und zwar als συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, d. h. die an Gott gerichtete, durch die Auferstehung Jesu Christi ermöglichte und vermittelte Erbittung eines guten Gewissens. Die Auferstehung Christi nennt Petrus dabei in demselben Zusammenhange wie Paulus. Ersterer verknüpft damit die Anschauung von der Rettung aus dem allgemeinen Verderben der Welt, ähnlich der Rettung Noah's aus der Fluth. Nehmen wir alle diese Stellen zusammen, so ergibt sich daraus, dass die Taufe als Vermittelung göttlicher Gnadenkräfte betrachtet wurde, aber unter Mitwirkung der freien menschlichen Selbstthätigkeit. Die Kindertaufe war dem apostolischen Zeitalter fremd; wohl aber wird 1 Kor. 7, 14 die Weihe und Heiligung der Kinder als ein Segen des christlichen Gemeinschafts- und Familienlebens ausgesprochen, und daraus ging später, je mehr das Christenthum zu allgemeinerer Geltung gelangte, die Kindertaufe mit innerer Nothwendigkeit und Berechtigung hervor.

§ 248. Ueber das Abendmahl des Herrn (κυριακὸν δεῖπνον 1 Kor. 11, 20) ertheilt uns Paulus allein unter den Aposteln weitere Belehrungen. Auch von ihm wie von der Taufe sagt er, dass dadurch die Gläubigen zu einem Leibe vereinigt werden (1 Kor. 10, 17). Diese Vereinigung beruht hier auf der in dem Kelch und in dem Brot dargebotenen Gemeinschaft des

Blutes und Leibes Christi, d. h. darauf, dass in jenen Symbolen Christus selbst als der für das Leben der Welt Dahingegebene gläubig angeeignet wird (§ 177. 174, vgl. 1 Joh. 1, 3). Jede solche Feier war eine thatsächliche Verkündigung des Veröhnungstodes Christi. Daran knüpft Paulus die Folgerung, dass wer an derselben unwürdig, ohne gehörige Selbstprüfung theilnehme, sich an dem Leib und an dem Blut des Herrn ver-sündige, indem er das, wodurch er mit Leib und Blut des Herrn in Gemeinschaft tritt, nicht von gewöhnlicher Speise unterscheidet (1 Kor. 11, 26—29). Abendmahl und Taufe werden bereits als Gaben der göttlichen Gnade zusammen genannt in der Darstellung des alttestamentlichen Typus 1 Kor. 10, 1—4. Johannes erwähnt das heilige Abendmahl nicht, wohl aber hat gerade er die Rede des Herrn aufbewahrt, wodurch das tiefste Verständnis des heiligen Abendmahls aufgeschlossen wird (Joh. 6). Es hängt das mit seiner vorwiegend innerlichen Natur zusammen. Doch hat er darum die äusseren Akte des heiligen Abendmahls wie der Taufe (vgl. Ev. 4, 1. 2) nicht geringer geachtet, als die anderen Apostel. Die Einsetzung des heiligen Abendmahls konnte er als anerkannt voraussetzen und brauchte sie daher in seinem Evangelium nicht zu erwähnen.

§ 249. Die Einheitlichkeit des inneren Lebens, auf welche Taufe und Abendmahl bezogen werden, stellte sich in der Gemeinde zunächst dar durch die gemeinschaftliche Anbetung Gottes oder den christlichen Gottesdienst. Die erste Gemeinde schloss sich noch an den Tempel und Opferkultus und wahrscheinlich auch an den Gottesdienst der Synagoge an. Die Apostel lehrten selbst im Tempel d. h. in den Seitenhallen des Vorhofes. Daneben entwickelte sich das eigenthümlich christliche Element zunächst als Hausgottesdienst (Act. 2, 42. 45. 46). Auch hier lehrten die Apostel; daran schloss sich die Bethätigung der brüderlichen Gemeinschaft (*κοινωνία*), insbesondere die Gemeinschaft des Mahles und des Gebetes, auch des Gesanges (Kol. 3, 16). Das Mahl war die sogenannte Agape, womit die Feier des heiligen Abendmahles verbunden wurde. So bildete sich zuerst in der Urgemeinde von Jerusalem die besondere christliche *συναγωγή* (Jak. 2, 2). Die Formen der-

selben waren durchaus frei, jedem gesetzlichen Wesen fremd, entsprechend der von Christo verkündigten Anbetung im Geiste. Darum muss Jakobus schon warnen, dass nicht jeder in der Gemeinde sich unterwinde Lehrer zu sein (3, 1). Bei dem Gottesdienst geschah auch die Darbringung von Gaben der christlichen Liebe und Wohlthätigkeit (Act. 4, 35. 1 Kor. 16, 2). In den heidenchristlichen Gemeinden entwickelte sich der Kultus auf analoge Weise. Jede Einmischung eines jüdisch gesetzlichen Geistes wies dort der Apostel Paulus zurück, wenngleich er zur Schonung der Schwachen ermahnt (Gal. 4, 9. Kol. 2, 16. Röm. 14, 1—6). Die erste Spur des christlichen Sonntags findet sich bei den Heidenchristen (1 Kor. 16, 2, vgl. Act. 20, 7). Auf besondere christliche Jahresfeste wird noch nirgends im N. T. hingewiesen. Paulus knüpft jedoch (1 Kor. 5, 7. 7) an das jüdische Passahfest, das bei den Judenchristen gefeiert wurde, die Erinnerung an Christum als unser Passahlamm und fordert zu einer entsprechenden, also christlichen Festfeier auf.

§ 250. Durch die Einheit des höheren Lebens der Christen (Eph. 4, 4—6), das auf der Einheit des Geistes oder des *χρίσμα* (1 Joh. 2, 27) beruht, wurden alle trennende Unterschiede aufgehoben (1 Kor. 12, 12. 13. Gal. 3, 28). Dabei besteht dennoch die Verschiedenheit der sich gegenseitig ergänzenden Gnadengaben, insbesondere solcher der Erkenntnis und der That, in welchen der göttliche Geist die mannichfaltigen natürlichen Geistesgaben weiht und dem Reiche Gottes dienstbar macht (vgl. 1 Kor. 12). Im Zusammenhang damit gebraucht Paulus das Bild von den verschiedenen Gliedern des Einen Leibes. Manche jener Gaben gehören der Erscheinungsform nach nur der apostolischen Zeit an. Doch ist nicht gestattet, sie in natürliche und übernatürliche zu theilen; vielmehr ist in allen ein übernatürliches Princip.

§ 251. Mit den Gnadengaben hängt die Entwicklung des Organismus der christlichen Kirche und ihrer Aemter zusammen; die letzteren beruhen auf den dazu vom Herrn gegebenen Gaben. Selbst der auf Christi unmittelbare Berufung gegründete Apostolat hatte sich vor der Gemeinde durch *σημεῖα, τέρατα* und *δυνάμεις* zu beglaubigen (1 Kor. 12, 12, vgl. § 168.

169). Die innere Einheit der Gemeinde stellte sich äusserlich in der gemeinsamen Anerkennung der Apostel als Boten Christi dar. Als Sprecher der Apostel und gewissermassen als Vertreter ihrer Einheit tritt zuerst besonders Petrus auf (Act. 1, 15. 2, 14 u. s. w.); eine oberste Gewalt oder Vertretung Christi wird ihm im N. T. nirgends beigelegt. Auf die Erhaltung der Einheit und Harmonie des Apostolats legte auch Paulus, bei aller Wahrung seiner Freiheit gegenüber den falschen Brüdern, grosses Gewicht. — Neben die Apostel treten schon in der Urgemeinde die *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* (Act. 15, 2. 6. 22. 23). Unter den Heidenchristen kam für die *πρεσβύτεροι* der Name *ἐπίσκοποι* auf (Act. 20, 28. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7). Bei diesen Vorstehern zeigt sich eine gewisse Aehnlichkeit ihrer Aufgaben mit denen der Apostel als der Lenker der Gemeinden. Petrus ermahnt die *πρεσβύτεροι* als *συμπρεσβύτερος* (1 Petr. 5, 1); auch Johannes nennt sich *πρεσβύτερος* (2 Joh. 1. 3 Joh. 1). Auf der anderen Seite erscheinen die Presbyter als Organe der Gemeinde; diese handelt als Ganzes Act. 15, 23. Paulus schreibt an die Gemeinden (dies besonders bedeutungsvoll in den Korintherbriefen); nur Phil. 1, 1 werden neben allen Heiligen zugleich die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* erwähnt. Dabei ist kein wesentlicher Unterschied zwischen den heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden. Paulus setzt von Anfang an *πρεσβύτεροι* ein (Act. 14, 23, vgl. 1 Kor. 16, 15. 16. 1 Thess. 5, 12). Sie sollten nicht Herrscher über die Gemeinde sein (1 Petr. 5, 2); ihnen zur Seite standen die, welche durch andre Charismen sich an der Förderung der Gemeinde thätig betheiligten (Röm. 12, 7 f. 1 Kor. 12, 18. Eph. 4, 11). Dadurch wurde aber die Pflicht des Gehorsams gegen die Presbyter nicht ausgeschlossen (Hebr. 13, 17. 1 Petr. 5, 4). In späterer Zeit legt Paulus einen besonderen Werth auf die Verbindung der Lehrthätigkeit mit dem Presbyteramt (Tit. 1, 9); Frauen sollen in der Gemeinde schweigen (1 Kor. 14, 34). Dagegen erscheinen neben den Diakonen frühzeitig Diakonissen (Röm. 16, 1). Auch Wittwen übernehmen Dienstleistungen für Arme und Fremde (1 Tim. 5, 10).

§ 252. Die Kirche trat durch ihre Gründung selbst als

ökumenische, alle Völker umschliessende Vereinigung in Gegensatz gegen das Staatsprincip der ganzen alten Welt, das trotz seines Partikularismus sich als das höchste setzte. Dennoch erkennen die Apostel auch in der verderbten heidnischen Obrigkeit eine göttliche Ordnung an (Röm. 13, 1—7. Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13—16). Dem aufrührerischen Sinn der damaligen Juden gegenüber fordern sie Gehorsam. Die Christen sind wahrhaft frei, aber Knechte Gottes (1 Petr. 2, 10); ihr Gehorsam ist daher ein Gehorsam um des Gewissens willen (Röm. 13, 5). Die Obrigkeiten sind Gegenstand der christlichen Fürbitte (1 Tim. 2, 1. 2). Damit steht nicht in Widerspruch, dass es für Christen als Unehre gilt, ihre Streitigkeiten vor heidnische Richter (οἱ ἄδικοι) zu bringen (1 Kor. 6, 1 ff.). Paulus ermahnt die Christen im Sinn der Bergpredigt, lieber Unrecht zu leiden (V. 7). In ähnlichem Sinn ist es zu nehmen, wenn Jakobus (5, 12) vor dem Schwören warnt (vgl. auf der andern Seite 2 Kor. 11, 31. Hebr. 6, 16). Die Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, war für die Apostel selbstverständlich (Act. 4, 19. 5, 29). Demgemäss hatten sie zunächst den jüdischen Obrigkeiten gegenüber zu handeln, doch vergassen sie dabei die auch diesen zu erweisende Ehre nicht (vgl. Act. 23, 5). Bei den römischen Behörden fand Paulus öfter Schutz und Recht; er trug kein Bedenken, von dem Statthalter an den Kaiser zu appelliren (Act. 25, 11. 26, 32). Gewiss hatte er einen Eindruck davon, dass auch unter dem tiefsten Verderben des römischen Reichs der Sinn für Recht und Gerechtigkeit nicht erstorben war. Dabei übersieht er nicht die Sünde, die an den heidnischen Obrigkeiten haftete (1 Kor. 6, 1. 4. 6). Später trat ihm in Rom das Antichristliche in der römischen Weltmacht entgegen. Dieses ist im Anschluss an die Anschauungen des Buches Daniel in der Apokalypse geschildert.

§ 253. Je ferner den ersten Christen unter solchen Umständen eine Beschäftigung mit den Angelegenheiten des Staates lag, desto mehr waren sie auf das höhere Gemeinwesen des Reichs Gottes, das *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, hingewiesen (Phil. 3, 20, vgl. Hebr. 11, 14. 16. Eph. 3, 15). Unter den Anfechtungen und Verfolgungen jener Tage entfaltete und bewährte sich der

himmlische Sinn, der für alle nachfolgenden Zeiten vorbildlich blieb (Kol. 3, 1 ff. 1 Kor. 7, 29—31). Damit war nicht eine Vernachlässigung der irdischen Arbeit und des irdischen Berufs verbunden. Wo krankhafte Richtungen nach dieser Seite sich zeigten, traten ihnen die Apostel entgegen (2 Thess. 3, 6—12, vgl. 1 Thess. 4, 11). Auch die irdische Arbeit sollte geweiht werden, indem sie um des Herrn willen mit Treue und Gewissenhaftigkeit verrichtet wurde. Darin gab Paulus selbst den Gemeinden ein Vorbild (1 Kor. 4, 12. 9, 6—19. 1 Thess. 2, 9. 2 Thess. 3, 8). Die Arbeit ist Pflicht, sie dient als dem Menschen gesetzte Aufgabe (2 Thess. 3, 10) nicht nur zur Begründung der eigenen Unabhängigkeit, sondern auch um für die Seinen zu sorgen (1 Tim. 5, 8) und um den Dürftigen geben zu können (Eph. 4, 28). Dabei wird die äussere Subsistenz nicht im blossen niederen Sinne, sondern als Basis einer höheren Aufgabe und Bestimmung gefasst. Die Subsistenz des christlichen Hauses hatte ihre Bedeutung insbesondere für die reichlich zu übende Gastfreiheit (Röm. 12, 13. 1 Petr. 4, 9. Hebr. 13, 2) und in vielen Fällen als erste Stätte der sich bildenden Gemeinden (§ 249). Die Ehe wird dabei als göttliche Ordnung und als für die meisten selbstverständlicher Lebensberuf betrachtet (1 Kor. 7, 2—6). Dies wird auch in Betreff der ἐπίσκοποι ausdrücklich vorausgesetzt (1 Tim. 3, 2. 4). Dagegen vertheidigt Paulus in Uebereinstimmung mit einem Worte Christi (Matth. 19, 12) eine auf besonderer Gabe und Lebensführung beruhende Ehelosigkeit, durch welche er selbst, ohne darin ein besonderes Verdienst zu sehen, als Apostel dem Reiche Gottes ungehinderter dienen konnte (1 Kor. 9, 5). Eine ähnliche Möglichkeit setzt er auch für einfache Gemeindemitglieder voraus (1 Kor. 7, 32). Wenn er aber den Korinthern die Schliessung einer Ehe überhaupt abzurathen scheint (1 Kor. 7, 7. 27), so geschieht das im Zusammenhange der Vorstellung von der nahen Parusie und mit Rücksicht auf die gegenwärtigen und die weiter zu erwartenden Drangsale jener Zeit (V. 26. 28). Auch gab es in den neu gegründeten Gemeinden noch wenige christlich geweihte Ehen (V. 14). Um so näher lag in den Sorgen des häuslichen Lebens die Gefahr der Verweltlichung, vor

welcher Paulus warnt (V. 33). Doch meint er dies sicher nicht so, als ob solche Gefahr nicht zu überwinden wäre, und verwahrt sich nachdrücklich gegen die Meinung, als wolle er die Ehelosigkeit irgend jemandem als Gesetz auferlegen (V. 35). Die Ehe zu verhindern wird 1 Tim. 4, 3 zu den διδασκαλίας δαιμονίων gerechnet.

§ 254. Das Ideal der christlichen Ehe (ἐν κυρίῳ 1 Kor. 7, 39), welches nur allmählich verwirklicht werden konnte, hält Paulus den Christen vor durch die Vergleichung derselben mit dem Verhältniss zwischen Christo und der Gemeinde (Eph. 5, 22—33, vgl. 2 Kor. 11, 2). Die wahrhaft christliche Ehe wurde erst möglich dadurch, dass das Christenthum in Betreff der höchsten Lebensaufgabe das Weib dem Manne vollkommen gleichstellte (Gal. 3, 28. 1 Petr. 3, 7 συγκληρονόμοι χάριτος ζωῆς). Dadurch erhält auch die naturgemäss fortbestehende Unterordnung des Weibes unter den Mann (Eph. 5, 22. 23) ein völlig anderes Gepräge (vgl. 1 Petr. 3, 7). Die Unauflöslichkeit des Bundes der Ehe spricht Paulus mit ausdrücklicher Beziehung auf das Wort Christi aus (1 Kor. 7, 10). Den von dem Herrn ausgenommenen Fall des Ehebruchs (Matth. 5, 32) erwähnt er nicht, dagegen erklärt er bei einer gemischten Ehe, wenn der heidnische Theil sich scheidet, den christlichen für nicht gebunden (1 Kor. 7, 15). Eine zweite Ehe nach dem Tode des einen Theils verbietet auch Paulus nicht (1 Kor. 7, 39, vgl. Röm. 7, 2). Je vollkommener aber die erste Ehe war, desto mehr wird sie in der Regel durch Nichtwiederverheirathung geehrt werden (vgl. 1 Kor. 7, 40).

§ 255. Die Kinder sind durch die christliche Ehe geweiht (1 Kor. 7, 14, vgl. § 247). Hierdurch erhält auch das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern eine tiefere Innerlichkeit. Das Beseelende der christlichen Erziehung ist eine nicht bloss natürliche, sondern durch die Beziehung auf das Reich Gottes erhöhte und geläuterte Liebe. In dieser ist auch die der angeborenen Sündhaftigkeit gegenüber nothwendige und selbstverständliche Züchtigung eingeschlossen (Hebr. 12, 7). Daran haftet freilich, da die Eltern auch noch mit ihrer eigenen Sünde zu kämpfen haben, hie und da etwas menschlich Willkürliches,

Verfehltes (ein $\delta\omicron\chi\omicron\upsilon\acute{\nu}$ Hebr. 12, 10). Aber die echte christliche Liebe reagiert doch gleichmässig gegen verderbliche Schwäche und Härte (Eph. 6, 4. Kol. 3, 21). So bestimmt das Ideal der wahrhaft väterlichen Gesinnung, die ein Abbild der Vaterliebe Gottes ist und uns vorbildlich in den Aposteln entgegentritt, das Verhältnis des Alters und der Lehrer zu der Jugend und den der Leitung Bedürftigen (vgl. besonders die ganzen Briefe an die Thessalonicher und Philipper und die Pastoralbriefe, sowie 1 Kor. 4, 15. 1 Joh. 2, 1. 12 ff., auch 1 Tim. 5, 1). Dem entsprechend soll auch das Benehmen der Kinder gegen die Eltern und im weiteren Kreise das der Jugend gegen das Alter und die Lehrer gestaltet werden (Eph. 6, 1—3. Kol. 3, 20. 1 Petr. 5, 5). Das geschwisterliche Verhältnis wurde in seiner durch den Geist Gottes geheiligten Bedeutung der Typus des Verhältnisses aller Christen gegen einander. So erhielt der Name $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ einen ganz neuen Sinn. Die $\phi\iota\lambda\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\iota\alpha$ wird ans Herz gelegt von Paulus (Röm. 12, 10. 1 Thess. 4, 9), von Petrus (I. 1, 22, vgl. 3, 8), vom Verfasser des Hebräerbriefts (13, 1). In ihr soll die allgemeine Liebe ($\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$) sich bewähren (2 Petr. 1, 7). Ähnliches gilt von der Uebung der christlichen Wohlthätigkeit (Gal. 6, 10). Dabei findet eine zarte Unterscheidung der verschiedenen Verhältnisse statt (Unterstützung des Apostel Paulus durch die Gemeinde Phil. 4, 15 ff.; die Wittwen in den Pastoralbriefen 1 Tim. 5, 3. 9). Die Freundschaft tritt in jener Zeit neben dem allgemeinen Verhältnis der Brüderlichkeit mehr zurück. Der Grund der Freundschaft liegt aber in einer besonderen natürlichen inneren Sympathie, welche durch das Christenthum nicht aufgehoben wird. (Verhältnis Jesu zu Johannes, des Apostel Paulus zu der Gemeinde der Philipper.)

§ 256. Die Sklaverei gehört zu den Abnormitäten in der Entwicklung der Menschheit, welche auch die alttestamentliche Offenbarung nicht aufgehoben hatte. Nur die daraus hervorgehenden Uebelstände wurden dort gemildert (§ 34. 37. 56). Für eine Beseitigung des ganzen Verhältnisses war die Menschheit damals noch nicht reif gewesen. Anders das Christenthum, in dessen Grundsätzen von Anfang an die Aufhebung

der Sklaverei lag. Denn es setzte in Betreff der höchsten Lebensgüter eine Gleichheit, vor der der Unterschied der Herren und Sklaven verschwinden musste (1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 28). Es verwarf jede Menschenknechtschaft auch geistiger Art (1 Kor. 7, 23), es verkündigte die wahre Freiheit (V. 22) und rieth daher den Sklaven womöglich die Freiheit in rechtmässiger Weise zu erstreben (V. 21). Aber es vermochte nicht die Sklaverei äusserlich sofort aufzuheben, was nur der durch den christlichen Geist beeinflusste Staat später thun konnte. Es predigte vielmehr treuen und gewissenhaften Gehorsam auch im Dienst harter Herren mit der Hinweisung auf das höchste Vorbild, Christus (1 Petr. 2, 18 ff. Eph. 6, 5 ff. Kol. 3, 22—25. Tit. 2, 9 f. 1 Tim. 6, 1). Zugleich aber richtete es auch eindringliche Ermahnung an die Herren (Ep. 6, 9. Kol. 4, 1; der Brief des Paulus an Philemon).

§ 257. In allen diesen Verhältnissen soll sich in dem Wandel der Gläubigen nach der apostolischen Lehre und Ermahnung die christliche Tugend d. i. sittliche Tüchtigkeit (Phil. 4, 8. 2 Petr. 1, 5) bewähren. Johannes bezeichnet einen solchen Wandel als einen Wandel in der Wahrheit (3 Joh. 4). Das Evangelium bringt die Wahrheit nicht nur in der Erkenntnis Gottes und seines Willens, sondern giebt damit zugleich auch der menschlichen Gesinnung und dem menschlichen Handeln die innere Wahrheit zurück. So wird in der christlichen Tugend das Bild Gottes wieder hergestellt (Eph. 4, 23 f.), der Mensch Gottes verwirklicht (2 Tim. 3, 17, vgl. 1 Tim. 6, 11), also die christliche Vollkommenheit in der wachsenden Heiligung erstrebt. Es erfüllt sich damit das Gesetz des Geistes (Röm. 8, 2) oder das vollkommene Gesetz der Freiheit (Jak. 1, 25, § 242). Aus dem Bewusstsein, dass ein solches Fortschreiten nicht durch eigene Kraft möglich ist und dass es immer weit hinter dem Ziele zurückbleibt, geht die christliche *ταπεινοφροσύνη* hervor, die sich sowohl auf Gott als auf die Menschen bezieht (Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. Kol. 3, 12. 1 Petr. 5, 5, vgl. 1 Joh. 1, 8—10). Einer falschen Demuth, bei welcher die Würde der durch Christum aufgeschlossenen unmittelbaren Vereinigung mit Gott verkannt wird, während jene demüthig Scheinenden in Wahr-

heit aufgeblasen (φυσιοῦμενοι) sind, tritt Paulus entgegen (Kol. 2, 18. 23). In der Einsicht, durch welche jenes Streben nach Heiligung und das demgemässe Handeln geleitet wird, zeigt sich die von oben stammende Weisheit (Jak. 1, 5. 3, 15—17. 1 Kor. 1, 30), in dem Ausharren dabei auch unter Schwierigkeiten, Anfechtungen und Trübsalen die christliche ἀνδρεία, die immer zugleich mit der geistlichen Wachsamkeit verbunden ist (1 Kor. 16, 13, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε). Gerade in solchem Kampfe wird die Vollendung erreicht (Hebr. 2, 10).

§ 258. Seinem wesentlichen Inhalte nach wird das in der Kirche gemeinschaftlich zu erstrebende Ziel der christlichen Tugend unter den schon im A. T. (vgl. § 56. 57) gegebenen, aber erst jetzt vollkommen erfassten Gesichtspunkten der Reinheit und der Liebe aufgefasst. Die Reinheit begreift in sich die innere und äussere Keuschheit (Eph. 5, 3. 1 Thess. 4, 4. 1 Kor. 6, 1 ff., bes. 15. 16. 18. Hebr. 13, 4). Die σωφροσύνη wird im N. T. gleichfalls darauf bezogen (1 Tim. 2, 9. 15; 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. 2, 2. 5). Ferner ist der Geiz (die πλεονεξία) eine Verunreinigung der Seele und wird daher mit der Unreinheit in geschlechtlicher Beziehung zusammengestellt (Eph. 4, 19. 5, 3. Kol. 3, 5). Die beiden Entartungen entgegengesetzte Reinheit ist zugleich als Erweisung der Liebe zu fassen. Denn die Liebe wird durch ihre Natur abgehalten, in dem andern die Ordnungen wie des Besitzes, so des Geschlechtes zu verletzen (vgl. Röm. 13, 8—10). Die umfassendste Darstellung der christlichen Liebe in ihrem Zusammenhange mit dem Glauben giebt Paulus 1 Kor. 13. Ueber die Unterscheidung von φιλαδελφία und ἀγάπη siehe § 255; φιλανθρωπία kommt nur von Gott vor (Tit. 3, 4). Die allgemeine Liebe wünscht allen Gutes, sie bittet für alle (1 Tim. 2, 1); sie umfasst selbst die Feinde (Röm. 12, 14. 20. 1 Petr. 3, 9, vgl. Matth. 5, 44); sie treibt die Christen an, die draussen Stehenden zu gewinnen, namentlich durch einen stillen christlichen Wandel (1 Petr. 3, 1). Die echte φιλαδελφία erweist sich insbesondere auch dadurch, dass sie aller Unreinigkeit bei den Brüdern, wo es sein muss mit Eifer und Strenge, aber doch immer so, dass die innere Lindigkeit des Sinnes unverletzt bleibt, entgentritt. Hiervon gaben

die apostolischen Briefe des N. T. Beispiele, wie sie bis dahin in gleicher göttlicher Reinheit und Hoheit den Schriften aller Völker fremd gewesen waren (vgl. besonders 1 Kor. 5 ff.). Dennoch konnte selbst durch die Apostel nicht verhindert werden, dass nach dem Gleichniss des Herrn Unkraut dem Weizen sich beimischte. Schon jene hatten mit falschen Brüdern (ψευδάδελφοι) zu kämpfen (2 Kor. 11, 26. Gal. 2, 4). In der Unterscheidung von echten und unechten Bekennern Christi (2 Tim. 2, 19—21) liegt der Keim der Unterscheidung zwischen der äussern und der unsichtbaren Kirche, welche letztere allein wahrhaft der Leib Christi ist. Das wahrhafte Jerusalem, das unser aller Mutter ist, ist jetzt noch droben im Himmel (Gal. 4, 26) und soll erst in Zukunft auf Erden verwirklicht werden (vgl. Hebr. 12, 22. 23).

§ 259. Durch die Liebe war auch die Hoffnung der Christen nicht eine bloss individuelle, sondern zugleich eine gemeinsame Hoffnung. Sie wurzelte in dem gemeinsamen Glauben und in dem gemeinsamen Ringen nach der Heiligung, das wiederum ohne die Hoffnung in sich selbst eitel gewesen wäre (1 Petr. 1, 3—7. Röm. 5, 1—5. 12, 12. Phil. 4, 4—8. 1 Kor. 15, 13 ff. 30 ff., wozu zu vergleichen Gen. 25, 32. Jes. 22, 13. 56, 12). Die Vollendung der Gemeinde und damit des Heils für alle Einzelnen wurde nicht von dem Erfolg menschlichen Bestrebens, sondern von Christi Parusie erwartet. Paulus wünschte erst in späteren Jahren, durch den Geist und die Führungen Gottes unterwiesen, abzuschneiden und bei Christo zu sein (Phil. 1, 23); das letzte Ziel der Hoffnung blieb auch dann noch die Parusie (vgl. 2 Tim. 4, 7. 8). Anfänglich hoffte er dies letztere noch während seines Erdenwandels zu erleben (1 Thess. 4, 17. 1 Kor. 15, 52). Es erklärt sich das daraus, dass dies Ziel, ähnlich wie die höchsten Hoffnungen der alttestamentlichen Propheten, einer überzeitlichen Ordnung der Dinge angehört. Die Gläubigen hatten damals bei dem ersten gewaltigen Werden des Gottesreichs in besonderer einziger Weise die δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος gekostet (Hebr. 6, 4. 5). In einer verhältnismässig kurzen Reihe von Jahren war die Gemeinde in fast allen Theilen der damals bekannten Welt fest

begründet worden. Dabei konnte das irdische Zeitmass bis zum Ende hin dem geistigen Blick leicht zu kurz erscheinen. Dem hierdurch erweckten Zweifel und Spott wird das für alle Zeit geltende Wort entgegengehalten, dass vor dem Herrn Ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie Ein Tag sind (2 Petr. 3, 8). Paulus warnte übrigens schon in seinen frühesten Briefen (1 Thess. 5, 1 ff. 2 Thess. 2, 1 ff.) vor einer schwärmerischen Prophetie, welche das Ende als unmittelbar bevorstehend verkündete. Alle Apostel hielten den Andeutungen Christi gemäss fest, dass zuvor die Trübsale der Gläubigen und die Macht des Bösen sich steigern müssen. Die Vorboten des Endes nahmen sie richtig schon in der Gegenwart wahr, aber jeder nach seinem besonderen gegenwärtigen Gesichtskreise. Indem so die wahrhaft apostolische Prophetie, ähnlich wie die des A. T., wenngleich mit höherer Erleuchtung, an verschiedene einzelne Momente der Gegenwart, also an die Zeichen der Zeit anknüpfte, war auch sie ein ἐκ μέρους προφητεύειν, was Paulus nach eigener Erfahrung bekennt (1 Kor. 13, 9). Dies dürfen wir nicht vergessen, um gerade die ewige göttliche Wahrheit in den prophetischen Lehrstücken der Apostel recht zu verstehen und festzuhalten.

§260. In der Hinweisung auf jenen sich steigernden Gegensatz gegen das Reich Christi knüpften Paulus und Johannes an das Theologumenon vom Antichrist an, welches sich im Judenthum aus Deutungen des A. T. gebildet hatte (§ 132). Wir können nicht mit Sicherheit erkennen, inwiefern der Antichrist nach der apostolischen Verkündigung als Person oder als Personifikation zu denken ist. Paulus erwartet denselben im Zusammenhange mit der tödtlichen Feindschaft, welche die Juden damals in Palästina und in allen Landen dem Evangelium bewiesen, als den sich in den Tempel Gottes setzenden und sich selbst vergötternden Widersacher. Das den Thessalonichern bekannte κατέχον ist die römische Weltmacht, die bis dahin dem jüdischen Fanatismus gewehrt hatte. Ihr ungöttlicher Charakter als Weltmacht wird damit nicht geleugnet (§ 252). Nachdem sie selbst unter Nero eine blutige Verfolgerin geworden war, wird sie in der Apokalypse (c. 13 ff.) als das

Thier aus dem Abgrunde, als Werkzeug des Satan geschildert. Neben ihr steht dort als verbündete zweite antichristliche Macht das falsche Prophetenthum, die falsche Weisheit (13, 11 ff.). Dieser verwandt erscheint ein falsches abtrünniges Christenthum mit seinen Irrlehren (2, 2. 20. 24). Letzterem gehören in den Briefen des Johannes die schon gegenwärtigen ἀντίχριστοι an, die er als Vorläufer des noch zu erwartenden Antichrist bezeichnet (1 Br. 2, 18—23. 4, 1—3. 2 Br. V. 7, vgl. Act. 20, 29. 30. 2 Tim. 3, 1—9. 1 Tim. 4, 1—3. Jud. 17—19). Es ist also etwas Fliessendes und Schwankendes in den Vorstellungen vom Antichrist. Zu Grunde liegt die für alle Zeiten wichtige Wahrheit, dass sich mit der Macht des Gottesreiches auch die des Gegensatzes gegen dasselbe steigert. Diese feindliche Macht wird als eine zugleich physische und geistige gedacht. Dabei waren verschiedene Auffassungen je nach der Anknüpfung an verschiedene geschichtliche Momente der Gegenwart möglich. In solchen Anschauungen lag daher immer etwas Symbolisches. Dies gilt besonders von denen der Apokalypse, deren Verfasser sich dessen wohl bewusst war. Daher ist auch, was er dichterisch von Nero als dem Typus des Antichrist und von seinem Wiederkommen sagt, nicht grobsinnlich nach Art des bekannten Volksgerüchtes zu fassen. Ebenso ist in freier geistiger Weise symbolisch zu verstehen die Anschauung von dem tausendjährigen Reiche Christi, das nach dem Sturz der Weltmacht eintreten wird, nach dessen Ablauf aber Satan noch einmal los werden und die Heiden an den Enden der Erde, Gog und Magog, verführen soll, um dann erst mit diesen zugleich für immer überwunden zu werden (Apok. 20, 1—9, vgl. § 83). Es liegt darin, dass der endliche irdische Sieg der Kirche den letzten heftigsten antichristlichen Gegensatz hervorrufen wird.

§ 261. Gegenüber allen zunächst noch zu erwartenden Kämpfen richtete sich die Hoffnung der Christen gewöhnlich auf das letzte Ziel der Parusie und der damit verbundenen Auferstehung der Todten. Daher wird oft auf den Zwischenzustand der vorher Entschlafenen gar nicht reflektirt (vgl. § 259). So 1 Thess. 4, 13, wo es auffällig scheinen könnte, dass Paulus diejenigen, welche wegen ihrer Entschlafenen be-

kümmert waren, nicht zum Troste auf die letzteren schon gegenwärtige Gemeinschaft mit Christo, sondern auf die künftige Auferstehung hinweist (ganz ebenso wie Petrus I, 1, 3—5). Manche haben daraus geschlossen, dass er damals noch einen Seelenschlaf der Todten bis zum Tage der Auferstehung angenommen habe. Aber dies widerspräche den damals unter den Juden herrschenden Vorstellungen vom seligen und unseligen Zwischenzustand im Hades (§ 131). Und während Paulus 1 Kor. 15 gleichfalls nur die endliche Auferstehung, nicht den Zwischenzustand der Entschlafenen ins Auge fasst, schildert er den letzteren doch 2 Kor. 5, 8 im Gegensatz gegen die jetzige Leiblichkeit, welche er als ein Fernsein vom Herrn (*ἐκδημοῦμεν ἀπὸ κυρίου*) bezeichnet, als ein Daheimsein bei dem Herrn (*ἐνδημηῆσαι πρὸς τὸν κύριον*). Auch fehlt bei Paulus der Sache nach nicht die Analogie zu dem Lehrtypus des Johannes, nach welchem die Gläubigen durch Christum, welcher Licht, Wahrheit und Leben ist, schon gegenwärtig das ewige Leben besitzen, das daher auch durch den Tod nicht unterbrochen werden kann, während doch auch Johannes seine letzte Hoffnung an die Parusie knüpft (1 Joh. 2, 28. 3, 2, vgl. bei Paulus Röm. 8, 6. 10. 2 Kor. 4, 16). Demnach ist wahrscheinlich auch 2 Tim. 4, 18 nach Analogie von Phil. 1, 21. 23 zu fassen, obgleich daneben 2 Tim. 4, 8 auf die Parusie hinweist. Dass in manchen Fällen der Zwischenzustand im Hades noch einen Zugang zum Heil ermögliche, darauf deutet die dem Petrus eigenthümliche Lehre von dem descensus Christi ad inferos hin (1 Petr. 3, 18—20; vgl. 4, 6).

§ 262. Die Lehre von der Parusie Christi ist die Vollendung der alttestamentlichen Weissagung von dem Tage Jehova's und der in ihr gesetzten höchsten teleologischen Betrachtung des Weltlaufs (§ 76, vgl. auch § 71). Besonders auch diese Lehre will nicht sinnlich und buchstäblich, sondern geistlich gefasst sein, was nicht mit einer spiritualistischen Verflüchtigung zu verwechseln ist (vgl. § 179). Das gilt gleichmässig von den Bildern, die wir bei Paulus und in der Apokalypse finden. Nur der vermag dieselben richtig zu beurtheilen, der sich in die Anschauungen der Apostel von der überirdischen

Welt, welcher angehörig sie sich auch mitten in der Zeitlichkeit wussten, hineinzuleben vermag (1 Petr. 1, 3. 4. Hebr. 12, 22—24. Phil. 3, 20. Kol. 3, 1—3). Was schon jetzt innerlich des Christen Wesen und Besitz ist, wird am Ende offenbar werden (Kol. 3, 4. 1 Joh. 3, 1. 2). Dies ist das einzig wahrhaft Reale, während die nur durch Sinnentäuschung in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit für unwandelbar gehaltene sichtbare Kreatur sich nach Paulus mit uns aus dem Dienst des vergänglichen Wesens nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes sehnt (Röm. 8, 19—22). Dem liegt die alte prophetische Anschauung von einem neuen Himmel und einer neuen Erde zu Grunde (§ 84, vgl. Apok. 21, 1. 2 Petr. 3, 13). Von der Auferstehung hält Paulus jede niedere sinnliche Vorstellung fern (1 Kor. 15, 35 ff.). Wie Christus bei Johannes (5, 29) lehrt er eine Auferstehung auch der Gottlosen zum Gericht (Act. 24, 15). Aber darauf geht er in seinen Briefen nicht näher ein. Die Seligen, sowohl die alsdann noch Lebenden als die früher Entschlafenen, werden gleichmässig einer verklärten geistlichen Leiblichkeit theilhaftig (1 Kor. 15, 51—54). Tod und Sünde sind vernichtet (V. 54—57, vgl. Apok. 20, 14). Der Sohn, dem alles unterworfen sein wird, wird dann selber unterthan sein dem Vater, damit Gott sei alles in allem (1 Kor. 15, 28), d. h. Christi Mittlerstellung ist dann zu ihrem Ziel und Ende gelangt, während übrigens sein Wesensverhältnis zu aller Kreatur dasselbe bleibt (§ 229). Die sogenannte Lehre von der allgemeinen Wiederbringung, die jedenfalls einem künftigen späteren Aeon jenseits der Parusie angehören müsste, lässt sich aus 1 Kor. 15, 28. Röm. 11, 32. Phil. 2, 10. 11. Kol. 1, 20 nicht mit Sicherheit erweisen. In der Apokalypse (c. 21 u. 22), die hier in grossartiger Weise die alttestamentlichen Weissagungen wieder aufnimmt, entspricht jener Darstellung des Paulus das ewige Wohnen Gottes inmitten seiner von aller Sünde gereinigten triumphirenden Gemeinde, die nun keines Tempels mehr bedarf (vgl. § 83). Das neue Jerusalem kommt vom Himmel herab als die Braut des Lammes. Alle Könige der Erde bringen dorthin ihre Herrlichkeit, alle Thränen

sind abgewischt. Von dem Throne Gottes und des Lammes geht ein lauterer Strom aus, an dessen Ufer der Baum des Lebens in reicher Fülle wächst, ein auf den Anfang der Genesis zurückweisendes, aber im Antitypus den Typus weit überragendes Bild des einst verlorenen, nun wiedergewonnenen Paradieses.

Register.

Die Zahlen bezeichnen die Paragraphen.

- | | |
|--|---|
| <p>Abendmahl 172. 174. 248.
 Abraham 27 ff.
 Aemter in der Kirche 251.
 Aeon, gegenwärtiger und zukünftiger 132.
 Altes Testament, bei Jesu und den Aposteln 156 ff. 191. — s. Kanon.
 Amos 77.
 Anbetung Jesu 224.
 Anfechtungen und Leiden 110. 151. 180. 243.
 Antichrist 87. 132. 260.
 Antlitz Jehova's 61. 99.
 Apokryphen des A. T. 118. 134.
 Apostel 189 ff.; ihr Amt 251; Lehrformen (Lehrbegriffe) und Schriften 192. 210.
 Arbeit, irdische 253.
 Asasel 63 Anm.
 Assumptio Mosis 129.
 Auferweckung und Auferstehung der Todten 81. 83. 115. 131 f. 262.</p> <p>Bann 46.
 Bekehrung 80. 146 ff.
 Berufung 152. 244.
 Beschneidung 28. 59.
 Bild Gottes im Menschen 21. 101.
 Böse, das, Entstehung 22. 102; Ueberwindung 162; in der Geisterwelt 22. 217 (s. Satan).
 Brandopfer 53.
 Bruderliebe 155. 255. 258.
 Bund, alter 28. 38. 94; neuer 83. 172.
 Bundesbuch 45.
 Bundeslade 49.
 Bundesopfer 53. 236.
 Busse 24. 105. 130. 146 ff. 200.</p> | <p>Ceremonialgesetz 47 ff.; bei Jesu 156.
 Cherubim 96.
 Christologie des Johannes 185 f. 226; des Paulus 228 ff.; des Petrus 228; des Hebräerbriefs 227. 229 ff.
 Christus s. Jesus.
 Cyrus 84.</p> <p>Dämonen 127.
 Daniel, Buch 65. 67. 87.
 David, letzte Worte 75; bei den Propheten 78 f. 82. 86.
 Dekalog 42 ff.
 Demuth 148. 257.
 Deuterjesaia 84 f.
 Dulder, fromme 110. 148.</p> <p>Ehe, Ehelosigkeit 253 f.
 Eigenschaften Gottes 30. 62. 92 ff. 213 f.
 Einzigkeit Gottes 62.
 Eltern und Kinder 55. 255.
 Empfänglichkeit für das Heil 152.
 Endgericht 77 f. 80. 84. 86. 162 f. 179 ff.
 Engel 22. 31. 96. 126. 217.
 Engel des Herrn 31. 61. 86. 99.
 Erbsünde 104. 218.
 Erhaltung 93.
 Erkenntnis Gottes 90. 150.
 Erlösung 63. 172. 233 ff. 238.
 Erwählung, Israels 27 f.; der Gläubigen 152. 244.
 Eschatologie 63. 111 f. 115. 131 f. 163. 179 f. 208. 259 f.
 Esra, 4. Buch 129.
 Essäer 117. 119.
 Evangelien und evangelische Geschichte 204 ff.</p> |
|--|---|

Evangelium 144. 204. 223.
Ezechiel 82 f.

Feste, jüdische 54.

Fleisch 92. 222.

Freiheit des Christen 242 f.; des
Menschen 125. 244.

Freundschaft 255.

Friedensopfer 53.

Furcht Gottes 57. 91.

Gebet 151.

Geist und Fleisch 222.

Geist Gottes, im A. T. 100. 121. 124;
64. 69. 77; im N. T. 215. 170.
188.

Geistigkeit Gottes 20. 92.

Gelübde 32.

Gemeinde Jesu 169 ff. 246 ff.

Gemeinschaft mit Jesu 177.

Gerechtigkeit Gottes 95. 213.

Gerechtigkeit, im A. T. 108. 113; im
N. T. 148. 155; durch den Glauben
240.

Gericht, gegenwärtiges 178; zu-
künftiges s. Endgericht.

Geschichtschreibung, theokratische
67. 94. 112.

Gesetz 38 ff.; pädagogische Bedeutung
39. 60. 221; Freude daran 106;
mündliches 109.

Gesetzerfüllung, wahre 155. 242.
257; durch Jesum 158 f.

Gesetzlicher Geist im A. T. 106 ff.

Gesicht 72.

Gewissen 128.

Glaube 30. 35. 144. 149 f. 176 ff.
200. 240; Gl. und Werke 240.

Glaubensregel 207.

Gleichnisse Jesu 140. 162.

Gnade Gottes 35. 39. 95. 146, s.
Liebe Gottes.

Gnadengaben 190. 250.

Gog und Magog 83. 85. 132. 260.

Gott 20. 24 f. 30. 92. 94. 97. 120 ff.
212 ff.

Gottesdienst, im A. T. 32. 47 ff.; im
N. T. 156. 249 ff.

Gottesname 30.

Götter der Heiden 92. 219.

Götzendienst 46.

Habakuk 82.

Haggai 86.

Handauflegung 53.

Heiden, Aufnahme in das Reich
Gottes 80. 83. 157. 180. 201 ff.

Heidenthum 203. 219.

Heil, A. T. 77 ff. 80. 83 ff.; N. T.
198. 223. 233 ff.

Heiligkeit Gottes 62. 94. 154. 213.

Heiligthum, mosaisches 48.

Heiligung 240. 242 ff.

Henoch, Buch 129. 132.

Herren 256.

Herrlichkeit Gottes 61. 94. 214.

Himmel, neuer, u. neue Erde 84.

Himmelreich 143 ff., s. Reich Gottes.

Hiob, Buch 110.

Hoffnung, A. T. 35. 63. 111. 131;
N. T. 259, s. Eschatologie und
Messias.

Höhendienst 148.

Hosea 78.

Inspiration 89. 119. 192.

Israel, Volk Gottes 27 f. 36 ff. 78 ff.;
Knecht Gottes 83. 84; Verhältnis
zum neutestamentl. Heil 157.

Jehova 61. 214; J. Zebaöth 96.

Jeremia 82 ff.

Jerusalem, das neue 82 ff. 262.

Jesaia 79 ff.

Jesus: Gottessohn, Menschensohn,
Messias, Sohn Davids 164. 187. —
Prophet 141; Hoherpriester 174.
232. 237; König 175. — Gottheit
und Ursprung aus Gott 184 ff.
207. 224. 226 ff.; Präexistenz 186;
Verhältnis zum Vater 181 ff.; wahre
Menschwerdung 225. 230 f.; mensch-
liche Entwicklung 138; Sünden-
losigkeit 165; Versuchung 166. —
Plan 139; Lehrweise 140 ff.;
Stellung zum A. T. 156. 158 f.;
Wunder 167; Gründung der Ge-
meinde 168 ff.; Leiden und Tod,
Versöhnungswerk 171 ff. 192. 234 ff.;
descensus ad inferos 231. 261;
Auferstehung 231; Erhöhung 181 ff.
199. 232; Parusie 179 ff. 199. 208.
259 ff.

Joel 76 f.

Johannes, Evangelium 142. 204 f.;
Logoslehre 185 f. 226 f.

Johannes der Täufer 137.

Josephus 36. 119. 130.

Judenthum 117. 220.

jus talionis 107. 152.

- Kanon des A. T. 89. 116. 119. 134.
 Kindertaufe 247.
 Kindschaft Gottes 154. 242.
 Kirche 251 ff.; unsichtbare 258; s. Gemeinde Jesu.
 Klugheit 153.
 Knecht Gottes 82 f. 84 f. 110. 113.
 Königsgesetz 55.
 Königthum, theokratisches 75.
 Leben, ewiges L. 151 f.; zukünftiges 163, s. Hoffnung.
 Leib und Seele 222.
 Leviten 49. 59.
 Licht, Söhne des Lichts 153.
 Liebe Christi 233; Gottes 78 146. 154. 212. 233; zu Gott 39. 44. 154 f.; zu den Menschen, s. Bruderliebe u. Nächstenliebe.
 Logos, bei Philo 123; bei Johannes 185 f. 226 f.
 Lohn und Strafe 152.
 Macht Gottes 214. 30. 92.
 Maleachi 86.
 Mantik, heidnische 72.
 Mensch 17. 20 f. 101. 128. 217 ff.
 Menschenopfer 34.
 Menschensohn 87, s. Jesus.
 Messias 79. 82. 86. 113. 129 f. 132, s. Jesus. — messianische Hoffnung 129. 136.
 Micha 79 ff.
 Missionspredigt der Apostel 196 ff.
 Monotheismus 30.
 Nächstenliebe 44. 56. 155. 255. 258.
 Nahum 81.
 Name Gottes 61. 99.
 Nasiräer 59.
 Natur, Naturgesetze 93.
 Neutestamentliche Schriften 192.
 Obadja 82.
 Obrigkeit 55. 252.
 Offenbarung Gottes 29; allgemeine 91. 216; besondere 216.
 Opfer 32. 47. 51 ff.; Werth derselben 105; Opfer Jesu 173. 234 ff.
 Partikularismus 27.
 Parusie s. Jesus.
 Passahopfer 53. 236.
 Patriarchen, Religion 16. 27 ff.; Sittlichkeit 33 ff.
 Pentateuch 41.
 Petrus, Fels der Gemeinde 169.
 Pharisäer 116. 117. 125. 135. 148.
 Philo 119 f. 123. 125 ff. 130.
 Pietät 54. 255.
 Poesie, heilige 69.
 Polygamie 34. 37.
 Presbyter und Diakonen 251.
 Priesterthum, in Israel 49 f.; allgemeinen 59. 246.
 Priesterweihe 59.
 Propheten, Begriff und geschichtliche Entwicklung 65. 76; Beruf 66 ff.
 Prophetenschulen 65, Anm. 3.
 Prophetie 68 ff. 113 f.
 Prophetische Theologie 73.
 Protevangelium 24.
 Psalmen, prophetische u. messianische 70. 75.
 Psalterium Salomonis 124. 129.
 Rache psalmen 107.
 Rechtfertigung 238. 240 f.
 Reich Gottes, im A. T. 36 ff.; bei den Propheten 71. 75. 76 ff. 81 ff. 87; im N. T. 144 ff. 245.
 Rein und unrein 58.
 Reinheit, sittliche 258.
 Reinigungen 58.
 Sabbath 20. 42. 47.
 Sabbathordnung 54.
 Sacharja 86.
 Sadducäer 117. 119. 125. 163.
 Samaritaner 119 f.
 Satan 102. 127. 161 f. 217; sein Reich 127. 161 f. — Ueberwindung durch Christus 161. 166. 230. 260.
 Scheol 111. 131.
 Schlange 22.
 Schöpfung 125. 216; Geschichte 18 ff.
 Schuld 23. 103. 218.
 Schuldopfer 53.
 Seele 222; Werth der Seele 163.
 Präexistenz 128.
 Segen Gottes 109.
 Seligkeit 132. 179.
 Septuaginta 120 f.
 Seraphim 96.
 Sibyllinen 129.
 Sirach, Buch 121. 131.
 Sklaverei, A. T. 34. 37. 56; N. T. 256.
 Sociale Gesetze 56.
 Sonntag 249.
 Sprachen- und Völkertrennung 13.
 Staat und Kirche 252.

- Stellvertretung 52. 173 f. 235.
 Stiftshütte 48.
 Strafen im Gesetz 46.
 Sünde 23. 63. 103 f. 128; wider den
 h. Geist 178; Vergebung der Sünde
 52. 81. 85. 86. 105. 113 f. 146.
 169. 172. 200. 238.
 Sündenfall 22 ff. 102. 128.
 Sündfluth 25.
 Sündopfer 53.
 Sühne, im A. T. 52. 63. 105; im
 N. T. 173.
 Synoptiker 142.

 Tag Jehova's 77 ff. 82. 112. 145.
 180. 213. 262; jüngster Tag 180.
 Targumim 120. 130.
 Taufe 169. 247.
 Tausendjähriges Reich 260.
 Theokratie 36 ff. 94.
 Theophanie 29.
 Tod 23. 104; Ueberwindung 78. 81.
 173; der andere 132.
 Treue und Wahrhaftigkeit Gottes
 95. 213.
 Trinität 188. 215.

 Universalismus 27. 112.
 Unsterblichkeit 131.
 Urgeschichte 13 ff. 25 f.
 Urzustand 21.

 Vater, Gott 154. 212.
 Verdammnis 115. 132. 179.

 Vergeltung 110. 131.
 Verheissungen 23. 27.
 Versöhnung mit Gott 172 ff. 237 f.
 Verstockung 97. 105. 178.
 Verunreinigung 57.
 Vollendung der Menschheit und des
 Gottesreichs 81 ff. 112. 178 ff. 262.
 Vollkommenheit, christliche 257.
 Vorherbestimmung, göttliche 125.
 170. 244.

 Weisheit, alttestamentliche 91.
 Weisheit, Buch 121. 124.
 Weisheit Gottes 99. 214; personi-
 ficirt 99. 121.
 Weissagung 70 ff.
 Welt, als Stätte des Gottesreichs
 162; im Gegensatz dazu 160. 217.
 Weltlauf, teleologisch betrachtet 71.
 76. 262.
 Weltmächte 80. 85. 87. 102.
 Weltregierung 94. 125.
 Wiederbringung 262.
 Wiedergeburt 147; der Welt 199.
 Wort Gottes 99. 196. 223; als
 Hypostase 121 f.
 Wunder 93; Jesu 167; der Jünger
 167 f. 251.

 Zephania 82.
 Zorn Gottes 94. 98. 213.
 Zwischenzustand 131. 260.

Schlottmann, Constantin

Kompendium der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments von D.
Konstantin Schlottmann. Herausgegeben von D. Ernst Kühn

Leipzig 1889

Exeg. 1351 k

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11605014-4